

# رُوحُ الْمَعَانِي

في

## تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئِ

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق  
ومفتى بغداد العلامة أبي الفضل  
شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادى  
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه  
صليب الرحمة وأفاض عليه سجال  
الاحسان والنعمة آمين



لِلْإِثْقَالِ الْحَشِيَّةِ

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية بأذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق

المرحوم السيد محمود شكرى الألوسى البغدادى

إدارة الطباعة المنيرية

ولر

أحياء التراث العربى

بيروت - لبنان

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## ﴿سورة المؤمنین ۲۳﴾

مكية كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وفى البحر هي مكية بلا خلاف ، واستثنى منها كما فى الاتقان قوله تعالى ( حتى إذا أخذنا مترفيهم ) إلى قوله سبحانه ( مبلسون ) واستشكل الحكم على ما عداه بكونه مكيا لما فيه من ذكر الزكاة وهى انما فرضت بالمدينة ، وأجيب بأنه بعد تسليم ان ما ذكر فيه يدل على فرضيتها يقال : ان الزكاة كانت واجبة بكمك والمفروض بالمدينة ذات النصب وستسمع تمام الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى وهى كما فى كتاب العدد للدانى ومجمع البيان للطبرسى مائة وثمان عشرة آية فى الكوفى ومائة وسبع عشرة آية فى الباقى ، وقد مدح النبي ﷺ العشر الاول منها فقد أخرج أحمد . والترمذى . والنسائى . والحاكم وصححه والضياء فى المختارة وغيرهم عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه قال : « كان إذا نزل على رسول الله ﷺ الوحي نسمع عند وجهه كدوى النحل فأنزل عليه يوما فكشفتنا ساعة فسرى عنه فاستقبل القبلة فرفع يديه فقال : اللهم زدنا ولا تنقصنا وأكرمنا ولا تهنا واعطنا ولا تحرمنا وآثرنا ولا تؤثر علينا وارض عنا وارضا » ثم قال : « لقد أنزلت على عشر آيات من أقامهن دخل الجنة ثم قرأ ( قد أفلح المؤمنون ) حتى ختم العشر ، ومناسبتها لآخر السور قبلها ظاهرة لأنه تعالى خاطب المؤمنين بقوله سبحانه ( يا أيها الذين آمنوا اركعوا ) الآية وفيها ( لعلكم تفلحون ) فناسب أن يحقق ذلك فقال عز قائلنا :

﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝ ١ ﴾ والفلاح الفوز بالمرام ، وقيل : البقاء فى الخير والافلاح الدخول فى ذلك كالأبشار الذى هو الدخول بالبشارة ، وقد يجى متعديا وعليه قراءة طلحة بن مصرف . وعمر بن عبيد ( أفلح ) بالبناء للمفعول ، و ( قد ) لثبوت أمر متوقع وتحققه ، والظاهر أنه هنا الفلاح لأن قد دخلت على فعلاه وهو متوقع الثبوت من حال المؤمنين ، وجعله الرخشى الاخبار بثباته وذلك لأن الفلاح مستقبل أبرز فى معرض الماضى مؤكداً بقدر دلالة على تحققه فيفيد تحقق البشارة وثباتها كأنه قيل : قد تحقق أن المؤمنين من أهل الفلاح فى الآخرة ، وجوز أن يكون جملة ( قد أفلح ) جواب قسم محذوف وقد ذكر الزجاج فى قوله تعالى : ( قد أفلح من زكاها ) انه جواب القسم المذكور قبله بتقدير اللام \*

وقرأ ورش عن نافع ( قد أفلح ) بالقاء حركة الهمزة على الدال وحذفها لفظا لالتقاء الساكنين كما قال أبو البقاء وهما الهمزة الساكنة بعد نقل حركتها والدال الساكنة بحسب الأصل لأنه لا يعتد بحركتها العارضة .

وقرأ طلحة أيضا ( قد أفلحوا ) بضم الهمزة والحاء والقاء واو الجمع وهى مخرجة على لغة أكلونى البراغيث ، وقول ابن عطية هى قراءة مردودة مردود ، وعن عيسى بن عمر قال : سمعت طلحة يقرأ ( قد أفلحوا المؤمنون ) فقلت له : أتلحن ؟ قال : نعم كما لحن أصحابى ، ولعل مراده إن مرجع قراءتى الرواية ومتى صحت فى شئ

لا يكون لحنًا في نفس الأمر وإن كان كذلك ظاهرًا، وإثبات الواو في الرسم مروي عن كتاب ابن خالويه • وفي الواو مع أنها حذفت في الدرج لالتقاء الساكنين وحملت الكتابة على ذلك فهي محذوفة فيها أيضًا، ونظير ذلك (يحم الله الباطل) وقد جاء حذف الواو لفظًا وكتابة والاكتفاء بالضمة الدالة عليها كما في قوله :

ولو أن الأطباء كان حولى وكان مع الأطباء الاساة

وهو ضرورة عند بعض النحاة، والمراد بالمؤمنين قيل اما المصدقون بما علم ضرورة أنه من دين نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم من التوحيد والنبوة والحشر الجسماني والجزاء ونظائرها فقوله تعالى : (الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ٢) وما عطف عليه صفات مخصصة لهم، وإما الآتون بفروعه أيضًا كما ينبي عنه إضافة الصلاة إليهم فهي صفات موصحة أو مادحة لهم، وفي بعض الآثار ما يؤيد كونها مخصصة وجعل الخشوع الإشارة إلى أنهم هم المنتفعون بالصلاة دون المصلي له عز وجل، والخشوع التذلل مع خوف وسكون للجوارح . ولذا قال ابن عباس فيما رواه عنه ابن جرير . وغيره خاشعون خائفون ساكنون . وعن مجاهد أنه هنا غرض البصر وخفض الجناح ، وقال مسلم بن يسار . وقتادة : تنكيس الرأس ، وعن علي كرم الله تعالى وجهه ترك الالتفات . وقال الضحاك : وضع اليدين على الشمال •

وعن أبي الدرداء إعظام المقام وإخلاص المقال واليقين التام وجمع الاهتمام ، ويتبع ذلك ترك الالتفات وهو من الشيطان فقد روى البخاري . وأبو داود . والنسائي عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : سألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال : « هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد » • وأخرج ابن أبي شيبة عن أبي هريرة أنه قال في مرضه : أقعدوني أقعدوني فأنعدي ودعة أودعني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « لا يلتفت أحدكم في صلاته فإن كان لابد فاعلا في غير ما افترض الله تعالى عليه » • وترك العبث بثيابه أو شئ من جسده ، وإنكار منافاته للخشوع مكابرة ، وقد أخرج الحكيم الترمذي في نوادر الأصول ليكن بسند ضعيف عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه رأى رجلا يعبت بلبحيته في صلاته فقال : « لو خشع قلب هذا خشعت جوارحه » ، وترك رفع البصر إلى السماء وإن كان المصلي أعمى وقد جاء النهي عنه ، فقد أخرج مسلم . وأبو داود . وابن ماجه عن جابر بن سمرة قال . « قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : ليمتهن أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في الصلاة أو لا ترجع إليهم » وكان قبل نزول الآية غير منهي عنه ، فقد أخرج الحاكم وصححه . وابن مردويه . والبيهقي في سننه عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا صلى رفع بصره إلى السماء فنزلت (الذين هم في صلاتهم خاشعون) فطأ رأسه ، وترك الاختصار وهو وضع اليد على الخصرة وقد ذكروا أنه مكروه ، وجاء عنه صلى الله تعالى عليه وسلم « الاختصار في الصلاة أراح أهل النار » أي إن ذلك فعل اليهود في صلاتهم استراحة وهم أهل النار لأن لهم فيها راحة كيف وقد قال تعالى : (لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون) ومن أفعالهم أيضًا فيها التميل وقد جاء النهي عنه •

أخرج الحكيم الترمذي من طريق القاسم بن محمد عن أسماء بنت أبي بكر عن أم رومان والدة عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : رأيت أبا بكر رضى الله تعالى عنه أتعب في صلاتي فزجرني زجرة كدت أنصرف

عن صلاتي ثم قال : « سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إذا قام أحدكم في الصلاة فليسكن أطرافه لا يتميل تميل اليهود فإن سكون الأطراف في الصلاة من تمام الصلاة » وقال في الكشف : من الخشوع أن يستعمل الآداب وذکر من ذلك توقي كفاتوب والتمطى والتأوب والتغميض (١) وتغطية الفم والسدل والفرقة والتشبيك وتقلب الحصى . وفي البحر نقلا عن التحرير أنه اختلف في الخشوع هل هو من فرائض الصلاة أو من فضائلها ومكملاتها على قولين والصحيح الأول ومحل القلب اه ، والصحيح عندنا خلافه ، نعم الحق أنه شرط القبول لا الاجزاء .

وفي المنهاج وشرحه لابن حجر ويسن الخشوع في كل صلاته بقلبه بأن لا يحضر فيه غير ما هو فيه وإن تعلق بالآخرة وبجوارحه بأن لا يعبث بأحدها ، وظاهر أن هذا مراد النووي من الخشوع لأنه سيذكر الأول بقوله : ويسن دخول الصلاة بنشاط وفراغ قلب إلا أن يجعل ذلك سبباً له ولذا خصه بحالة الدخول . وفي الآية المراد كل منهما كما هو ظاهر أيضاً ، وكان سنة لثناء الله تعالى في كتابه العزيز على فاعليه ولا تنفاه ثواب الصلاة بانتفائه كما دلت عليه الأحاديث الصحيحة ، ولأن لنا وجهاً اختاره جمع أنه شرط للصحة لكن في البعض فيكره الاسترسال مع حديث النفس والعبث كتسوية ردائه أو عمامته لغير ضرورة من تحصيل سنة أو دفع مضرة ، وقيل يحرم اه ، وللإمام في هذا المقام كلام طويل من أراد فليرجع إليه . وتقديم الظرف قيل لرعاية الفواصل . وقيل ليقرب ذكر الصلاة من ذكر الإيمان فانهما اخوان وقد جاء إطلاق الإيمان عليها في قوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) وقيل للحصر على معنى الذين هم في جميع صلاتهم دون بعضها خاشعون ، وفي تقديم وصفهم بالخشوع في الصلاة على سائر ما يذكر بعد ما لا يخفى من التنويه بشأن الخشوع ، وجاء أن الخشوع أول ما يرفع من الناس ، ففي خبر رواه الحاكم وصححه أن عبادة بن الصامت قال: يوشك أن تدخل المسجد فلا ترى فيه رجلاً خاشعاً .

وأخرج ابن أبي شيبة . وأحمد في الزهد ، والحاكم وصححه عن حذيفة قال : « أول ما تفقدون من دينكم الخشوع وآخر ما تفقدون من دينكم الصلاة وتنتقض عرى الإسلام عروة عروة » الخبر (وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ) وهو ما لا يعتد به من الأقوال والأفعال ، وعن ابن عباس تفسيره بالباطل ، وشاع في الكلام الذي يورد لأعن روية وفكر فيجري مجرى اللغاء وهو صوت العصافير ونحوها من الطير ، وقد يسمى كل كلام قبيح لغواً ، ويقال فيه كما قال أبو عبيدة لغو ولغا نحو عيب وعاب ، وأنشده عن اللغا ورفث التكليم (مُعْرُضُونَ ٣) في عامة أوقاتهم لما فيه من الحالة الداعية إلى الاعراض عنه مع ما فيه من الاشتغال بما يعينهم ، وهذا أبلغ من أن يقال : لا يلهون من وجوه ، جعل الجملة اسمية دالة على الثبات والدوام ، وتقديم الضمير المفيد لتقوى الحكم بتكريره ، والتعبير في المسند بالاسم الدال كما شاع على الثبات ، وتقديم الظرف عليه المفيد للحصر ، وإقامة الاعراض مقام الترك ليدل على تباعدكم عنه رأساً مباشرة وتسبباً وميلاً وحضوراً فإن أصله أن يكون

«١» قيل هو فعل اليهود وجاء النهي عنه لكن من طريق ضعيف ، وقال النووي : عندى أنه لا يكره ما لم يخف ضرراً انتهى ، وربما يقال : إن فيه منعاً لتفريق الذم فيكون سبباً لحضور القلب والخشوع ، ولذا أفتى ابن عبد السلام بأنه أولى إذا شوش عذمه خشوعه أو حضور قلبه مع ربه عز وجل اه منه



في عرض أى ناحية غير عرضه ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ع﴾ الظاهر أن المراد بالزكاة المعنى المصدرى - أعنى التزكية - لأنه الذى يتعلق به فعلهم ، وأما المعنى الثانى وهو القدر الذى يخرج منه المزدى فلا يكون نفسه مفعولا لهم فلا بد إذا أريد من تقدير مضاف أى لأداء الزكاة فاعلون أو تضمين (فاعلون) معنى مؤدون وبذلك فسرهُ التبريزى إلا أنه تعقب بأنه لا يقال فعلت الزكاة أى أديتها ، وإذا أريد المعنى الأول أدى وصفهم بفعل التزكية إلى أداء العين بطريق السكناية التى هى أبلغ ، وهذا أحد الوجوه للعدول عن والذين يزكون إلى ما فى النظم الكريم .  
وجميع ما مر آنفاً فى بيان أباغية (والذين هم عن اللغو معرضون) من والذين لا يلهون جارها هنا سوى الوجه الخامس اتفاقاً والرابع عند بعض لأن المقدم متعلق بـ (الجار والمجرور) بما بعده كيف واللام زائدة لتقوية العمل من وجهين ، تقديم المفعول ، وكون العامل اسماً .

وقال بعض آخر : يمكن جريان مثله حيث قدم المفعول مع ضعف عامله لالتخصيص بل لكونه مصب الفائدة ، ويجوز اعتبار التخصيص الإضافى أيضاً بالنسبة إلى الاتفاق فيما لا يلىق ، ووصفهم بذلك بعد وصفهم بالخشوع فى الصلاة للدلالة على أنهم لم يألوا جهداً بالعبادة البدنية والمالية ، وتوسيط حديث الاعراض بينهما لكمال ملاسته بالخشوع فى الصلاة وإلا فأكثر ما تذكره هاتان العبادتان فى القرآن معاً ، لا فاصل .

وعن أبى مسلم أن الزكاة هنا بمعنى العمل الصالح كما فى قوله تعالى (خيرامنه زكاة) واختار الراغب أن الزكاة بمعنى الطهارة واللام للتعليل ، والمعنى والذين يفعلون ما يفعلون من العبادة ليزكهم الله تعالى أولئك كوا أنفسهم ، ونقل نحوه الطيبي عن صاحب الكشف فقال : قال صاحب الكشف : معنى الآية الذين هم لأجل الطهارة تزكية النفس عاملون الخير ، ويرشد إلى ذلك قوله تعالى (قد أفلح من تزكى) وذكر اسم ربه صلى . وقد أفلح من زكاها) فإن القرآن يفسر بعضه بعضاً ولا ينبغى أن يعدل عن تفسير بعضه ببعض ما أمكن ، وقال بعض الأجلة : إن اقتران ذلك بالصلاة ينادى على أن المراد وصفهم بأداء الزكاة الذى هو عبادة مالية ، وتنظير ما نحن فيه بالآيتين بعيد لأنهما ليستا من هذا القبيل فى شئ ، وربما يقال : الفصل بينهما يشعر بما اختاره الراغب ومن هذا حذوه ، وأيضاً كون السورة مكية والزكاة فرضت بالمدينة يؤيده لئلا يحتاج إلى التأويل بما مر فتدبره .

وأياً ما كان فالآية فى أعلى مراتب الفصاحة والبلاغة ، وقيل بعض زنادقة الأعاجم الذين حرموا ذوق العربية : الأقليل مؤدون بدل (فاعلون) من محض الجمل والحماقة التى أعيت من مداوئها فانه لو فرض أن القرآن وحاشا لله سبحانه كلام النبي ﷺ فهو عليه الصلاة والسلام الذى مخلصت له الفصاحة زهداً وأعطته البلاغة مقودها وكان ﷺ بين مصاقع نقاد لم يألوا جهداً فى طلب طعن ليستريحوا به من طعن الصعاد ، وقد جاء نظير ذلك فى كلام أمية بن أبى الصلت قال :

المطعمون الطعام فى السنة الأزيمة والفاعلون للزكوات

ولم يرد عليه أحد من فصحاء العرب ولا أعابوه ، واختار الزمخشري فى هذا حمل الزكاة على العين وتقدير المضاف دون الآية ، وعلل بجمعها وهو إنما يكون للعين دون المصدر . وتعقب بأنه قد جاء كثير من المصادر مجموعة كالظنون والعلوم والحلوم والاشغال وغير ذلك ، وهى إذا اختلفت فالأكثر على جواز جمعها وقد اختلفت ههنا بحسب متعلقاتها فإن إخراج النقد غير إخراج الحيوان وإخراج الحيوان غير إخراج النبات فليحفظ .

(وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۖ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ۖ وَصَفَ لَهُم بِالْعِفَّةِ وَهُوَ  
وان استدعاه وصفهم بالاعراض عن اللغو إلا أنه جرى به اعتناء بشأنه ، ويجوز أن يقال : إن ما تقدم وان  
استدعى وصفهم بأصل العفة لكن جرى بهذا لما فيه من الايدان بأن قوتهم الشهوية داعية لهم إلى ما لا يخفى  
وانهم حافظون لها عن استيفاء مقتضاها وبذلك يتحقق كمال العفة ، واللام للتقوية كما مر في نظيره ، و (على)  
متعلق بحافظون لتضمنيته معنى ممسكون على ما اختاره أبو حيان والامساك يتعدى بعلى كما في قوله تعالى (أمسك  
عليك زوجك) وذهب جمع إلى اعتبار معنى النفي المفهوم من الامساك ليصح التفريغ فكأنه قيل حافظون  
فروجهم لا يرسلونها على أحد إلا على أزواجهم ، وقال بعضهم : لا يلزم ذلك لصحة العموم هنا فيصح التفريغ  
في الإيجاب . وفي الكشف الوجه أن يقال : ما في الآية من قبيل حفظت على الصبي ماله إذا ضبطه مقصوداً  
عليه لا يتمده ، والأصل حافظون فروجهم على الأزواج لا تعداهن ثم قيل غير حافظين إلا على الأزواج  
تأكيداً على تأكيد ، وعلى هذا تضمن معنى النفي الذي ذكره الزمخشري من السياق واستدعاء الاستثناء المفرغ  
ذلك ولم يؤخذ مما في الحفظ من معنى المنع والامساك لأن حرف الاستعلاء يمنع انتهى وفيه ما فيه \*

ويا ليت شعري كيف عد حرف الاستعلاء مانعاً عن ذلك مع أن كون الامساك مما يتعدى به أمر  
شائع ، وقال الفراء . وتبعه ابن مالك . وغيره : إن (على) هنا بمعنى من أى إلا من أزواجهم كما أن من  
بمعنى على في قوله تعالى (ونصرناه من القوم) أى على القوم ، وقيل هى متعلقة بمحذوف وقع حالا من  
ضمير (حافظون) والاستثناء مفرغ من أعم الأحوال أى حافظون لفروجهم في جميع الأحوال إلا حال  
كونهم والين وقوامين على أزواجهم من قولك : كان فلان على فلانة فأت عنها ، ومنه قولهم : فلانة تحت فلان  
ولذا سميت المرأة فراشا أو متعلقة بمحذوف يدل عليه (غير ملومين) كأنه قيل يلامون إلا على أزواجهم أى  
يلامون على كل مباشر إلا على ما أطلق لهم فانهم غير ملومين عليه ، وكلا الوجهين ذكرهما الزمخشري \*

واعترض بأنهما متكلفان ظاهر أفهما العجمة . وأورد على الأخير أن إثبات اللوم لهم في أثناء المدح  
غير مناسب مع أنه لا يختص بهم ، وكون ذلك على فرض عصيانهم وهو مثل قوله تعالى (فمن ابتغى) الخ  
لا يدفعه كما توهم ولا يجوز أن تتعلق بملومين المذكور بعد لما قال أبو البقاء من أن ما بعد أن لا يعمل فيما قبلها وأن المضاف إليه  
لا يعمل فيما قبله والمراد ما ملكت أيمانهم السريات ، والتخصيص بذلك الإجماع على عدم حل وطء المملوك الذكر ،  
والتعبير عنهن - بما - على القول باختصاصها بغير العقلاء لأنهن يشبهن السلع يباعا وشراء أو لأنهن لاثنون  
المنبثة عن قلة عقولهن جاريات مجرى غير العقلاء ، وهذا ظاهر فيما إذا كن من الجر كس أو الروم أو نحوهم  
فكيف إذا كن من الزنج والحبش وسائر السودان فلم يرى لهن حيثنذ إن لم يكن من نوع البهائم فانواع البهائم  
منهن يبيعد ، والآية خاصة بالرجال فان التسرى للنساء لا يجوز بالإجماع ، وعن قتادة (١) قال تسرت امرأة  
غلاما فذكرت لعمر رضى الله تعالى عنه فسألها ما حملك على هذا ؟ فقالت : كنت أرى أنه يحل لى ما يحل  
للرجال من ملك اليمين فاستشار عمر فيها أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا : تأولت كتاب الله تعالى على غير  
تأويله فقال رضى الله تعالى عنه : لا جرم لا أحلك لحر بعده أبدا كأنه عاقبها بذلك ودرأ الحد عنها وأمر العبد

أن لا يقربها ، ولو كانت المرأة متزوجة بعبد فملكته فاعتقته حالة الملك انفسخ النكاح عند فقهاء الامصار \*  
وقال النخعي . والشعبي . وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة : يقيان على نكاحهما ( فانهم غير ملومين ٦ )  
تعليل لما يفيد الاستثناء من عدم حفظ فروجهن من المذكورات أى فانهم غير ملومين على ترك حفظها منهنه  
وقيل الفاء في جواب شرط مقدر أى فان بذلوا فروجهن لازواجهن أو امامهم فانهم غير ملومين على ذلك ،  
والمراد بيان جنس ما يحل وطؤه في الجملة وإلا فقد قالوا : يحرم وطء الحائض والامة إذا زوجت والمظاهر  
منها حتى يكفر وهذا مجمع عليه \*

وفي الجمع بين الاختين من ملك اليمين وبين المملوكة وعمتها أو خالتها خلاف على ما في البحر ، وذكر  
الآمدى في الاحكام أن عليا كرم الله تعالى وجهه احتج على جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى (أو  
ما ملكت أيمانهم) (فَنَ ابْتِغَى وَرَاءَ ذَلِكَ) أى المذكور من الحد المتسع وهو أربع من الحرائر وما شاء من  
الاماء ، وانتصاب (وراء) على أنه مفعول (ابتغى) أى خلاف ذلك وهو الذى ذهب اليه أبو حيان ، وقال بعض  
المحققين : إن (وراء) ظرف لا يصلح أن يكون مفعولا به وإنما هو سادس مسدود المفعول به ، ولذا قال الزمخشري : أى  
فمن أحدث ابتغاء وراء ذلك (فَأَوَّلَتْكَ هُمُ الْعَادُونَ ٧) الكاملون في العدوان المتناهون فيه بإشير اليه الإشارة  
والتعريف وتوسط الضمير المفيد لجعلهم جنس العادين أو جميعهم ، وفي الآية رعاية لفظ (من) ومعناها ويدخل  
فيها وراء ذلك الزنا واللواط ومواقعة البهائم وهذا ما لا خلاف فيه \*

واختلف في وطء جارية أبيح له وطؤها فقال الجمهور : هو داخل فيها وراء ذلك أيضا فيحرم وهو  
قول الحسن . وابن سيرين . وروى ذلك عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ، فقد أخرج ابن أبي شيبة . وعبد الرزاق  
عنه أنه سئل عن امرأة أحلت جاريتهما لزوجها فقال : لا يحل لك أن تطأ فرجا أى غير فرج زوجتك الا فرجا  
إن شئت بعث وإن شئت وهبت وإن شئت اعتقت ، وعن ابن عباس أنه غير داخل فلا يحرم ، فقد أخرج  
عبد الرزاق عنه رضى الله تعالى عنه قال : إذا أحلت امرأة الرجل أوابنته أو اخته له جاريتهما فليصحبها وهى لها  
وهو قول طاوس ، أخرج عنه عبد الرزاق أيضا أنه قال : هو أحل من الطعام فان ولدت فولدها للذى أحلت  
له وهى لسيدها الاول ، وأخرج عن عطاء أنه قال : كان يفعل ذلك يحل الرجل وليده لغلامه وابنه واخيه  
وأبيه والمرأة لزوجها وقد بلغنى أن الرجل يرسل وليده لصديقه وإلى هذا ذهب الشيعة ، والآية ظاهرة في  
رده لظهور أن المعارة للجماع ليست بزوجة ولا مملوكة وكذا قوله تعالى (فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة  
أو ما ملكت أيمانكم) فان السكوت في معرض البيان يفيد الحصر خصوصا إذا كان المقام مقتضيا للذكر جميع  
ما لا يجب العدل فيه ، وفي عدم وجوب العدل تكون العارية أقدم من الكل إذ لا يجب فيها الاتحمل منه مالك  
الفرج فقط وكذا قوله سبحانه (ومن لم يستطع منكم طولا إن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم  
- إلى قوله تعالى - ذلك لمن خشى العنت منكم وأن تصبروا خير لكم) فانه لو جازت العارية لما كان خوف  
العنت والحاجة إلى نكاح الاماء وإلى الصبر على ترك نكاحهن متحققا ، ونحوه قوله سبحانه (وليستعفف  
الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله) فانه لو كانت العارية جائزة لم يؤمر الذين لا يجدون نكاحا  
بالاستعفاف ، ولعل الرواية السابقة عن ابن عباس غير صحيحة ، وكذا اختلف في المنعة فذهب الشيعة أيضا

إلى جوارها ، ويرد عليهم بما ذكرنا من الآيات الظاهرة في تحريم العارية ، وأخرج عبد الرزاق . وأبو داود في ناسخه عن القاسم بن محمد أنه سئل عن المتعة فقال : هي محرمة في كتاب الله تعالى وتلا : ( والذين هم لفروجهم حافظون ) الآية وقرر وجه دلالة الآية على ذلك أن المستمتع بها ليست ملك اليمين ولا زوجة فوجب أن لا تحل له أما أنها ليست ملك اليمين فظاهر وأما أنها ليست زوجة له فلا تنهما لا يتوارثان بالاجماع ولو كانت زوجة لحصل التوارث لقوله تعالى ( ولكم نصف ما ترك أزواجكم ) وتعقبه في الكشف بأن لهم أن يقولوا : إنها زوجة يكشف الموت عن بينوتها قبيله كما أنها تبين بانقضاء الاجل قضاء لحق التعليق والتأجيل ، وحاصله منع استفسار في الملازمة إن أريد لو كانت زوجة حال الحياة لم يفد وإن أريد بعد الموت فالملازمة بمنوعة فإن قيل : لا تبين بالموت كالنكاح المؤبد . أجيب بأنه قياس في عين ما افترق النكاحان به وهو فاسد بالاجماع • وتعقب هذا شيخ الاسلام لحفاء معناه عليه بأنه ليس للترديد معنى يحصل ولو قيل : إن أريد لو كانت زوجة حال الحياة فالملازمة بمنوعة وإن أريد بعد الموت لم يفد لكان له وجه ، وقال هو في رد الاستدلال : لهم أن يقولوا إنها زوجة له في الجملة وأما إن كل زوجة تراث فهم لا يسلمونه ، وقال بعضهم : الحق أن الآية دليل على الشيعة فإن ظاهر كلامهم أنها ليست بزوجة أصلاً حيث ينفون عنها لوازم الزوجية بالكلية من العدة والطلاق والايلاء والظهار وحصول الاحضان وامكان اللعان والنفقة والكسوة والتوارث ويقولون بجواز جمع ما شاء بالمتعة ولا شك أن نفى اللازم دليل نفى الملزوم . وتعقب بأن هذا حق لو سلم أنهم ينفون اللوازم كلها ولكنه لا يسلم ، ونفى بعض اللوازم لا يكفي في الرد عليهم إذا قالوا : إن الزوجية قسمان كاملة وغير كاملة إذ بنفى ذلك البعض إنما ينتفى القسم الأول وهو لا يضرهم ، وقيل : الذي يقتضيه الانصاف أن الآية ظاهرة في تحريم المتعة فإن المستمتع بها لا يقال لها زوجة في العرف ولا يقصد منها ما هو السر في مشروعية النكاح من التوالد والتناسل لبقاء النوع بل مجرد قضاء الوطرو وتسكين دغدغة المني ونحو ذلك ، وزعم أنه يتم الاستدلال بالآية بهذا الطرز على التحريم سواء نفيت اللوازم أم لم تنف كما هو مذهب بعض القائلين بالحل كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى • ولعل الاقرب إلى الانصاف أن يقال : متى قيل بنفى اللوازم من حصول الاحضان وحرمة الزيادة على الاربع ونحو ذلك كانت الآية دليلاً على الحرمة لأن المتبادر من الزوجية فيها الزوجية التي يلزمها مثل ذلك وهو كاف في الاستدلال على مثل هذا المطلب الفرعي ، ومتى لم يقل بنفى اللوازم ولم يفرق بينها وبين النكاح المؤبد إلا بالتوقيت وعدمه لم تكن الآية دليلاً على التحريم ، هذا ولي هنا بحث لم أر من تعرض له وهو أنه قد ذكر في الصحيحين أن النبي ﷺ حرم المتعة يوم خيبر ، وفي صحيح مسلم أنه عليه الصلاة والسلام حرمها يوم الفتح ، ووفق ابن الهمام بأنها حُرمت مرتين مرة يوم خيبر ومرة يوم الفتح وذلك يقتضى أنها كانت حلالاً قبل هذين اليومين ، وقد سمعت آتفا ما يدل على أن هذه الآية مكية بالاتفاق فإذا كانت دالة على التحريم كما سمعت عن القاسم بن محمد وروى مثله ابن المنذر . وابن أبي حاتم . والحاكم وصححه عن عائشة رضي الله تعالى عنها لزم أن تكون محرمة بمكة يوم نزلت الآية وهو قبل هذين اليومين فتكون قد حرمت ثلاث مرات ولم أر أحداً صرح بذلك ، وإذا التزمناه يبقى شيء آخر وهو عدم تمامية الاستدلال بها وحدها على تحريم المتعة لمن يعلم أنها أحلت بعد نزولها كما لا يخفى ، لا يقال : إن للناس في المكي والمدني اصطلاحات ثلاثة ، الأول أن المكي ما نزل قبل الهجرة

والمدينة ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة أم بمكة عام الفتح أم عام حجة الوداع أم بسفر من الاسفار، الثاني أن المسكى ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدينة ما نزل بالمدينة وعلى هذا تثبت الوساطة فما نزل بالاسفار لا يطلق عليه مكى ولا مدنى، الثالث أن المسكى ما وقع خطابا لأهل مكة والمدنى ما وقع خطابا لأهل المدينة، وحينئذ يمكن أن تكون هذه الآية مكية بالاصطلاح الثاني وتكون نازلة يوم الفتح يوم حرمت المتعة في المرة الثانية ولا يكون التحريم الامرتين ويكون استدلال من استدلاوا بها من الصحابة والتابعين وغيرهم على التحريم وإن علموا أن المتعة أحلت بعد الهجرة في بعض الغزوات مما لا غبار عليه، وإذا التزم هذا الاصطلاح في مكية جميع السورة المجموع عليها حسبا سمعت عن البحر ينحل اشكال حمل الزكاة على الزكاة الشرعية مع فرضيتها بالمدينة بأن يقال: ان أوائل السورة نزلت بعد فرضية الزكاة في المدينة عام الفتح في مكة لانا نقول: لاشبهة في أنه يمكن كون الآية مكية بالاصطلاح الثاني وكونها نازلة يوم الفتح وكذلك يمكن كون كل السورة أو أغلبها مكية بذلك الاصطلاح وكل ما بنى على ذلك صحيح بناء عليه إلا ان المتبادر من المسكى والمدنى المعنى المصطلح عليه أولا لأن الاصطلاح الأول أشهر الاصطلاحات الثلاثة كما قاله الجلال السيوطى في الاتقان \*

فالظاهر من قولهم: إن هذه السورة مكية أنها نزلت قبل الهجرة بل قد صرح الجلال المذكور بأنها إلا ما استثنى منها مما سمعته مكية على الاصطلاح الأول دون الثاني ولا يجزم مثله بذلك إلا عن وقوف فساد ذكر مجرد تجويز أمر لا يساعد على ثبوته صريح نقل بل النقل الصريح مساعد على خلافه وهو المرجع فيما نحن فيه فقد قال القاضى أبو بكر فى الانتصار: إنما يرجع فى معرفة المسكى والمدنى لحفظ الصحابة والتابعين، وكونها قد يعرفان بالقياس على ما ذكره الجعبرى وغيره مع عدم جدواه ليس بشئ، نعم إذا جعل استدلال الصحابة أو التابعى المطلق على إباحة المتعة بعد الهجرة بها قولاً باستثنائها عن أخواتها من آيات السورة وحكما عليها بنزولها بعد الهجرة دونهن فالأمر واضح، وستطلم أيضا ان شاء الله تعالى على ما يوجب استثناء غير ذلك، وبالجملة متى قيل المدار فى أمثال هذه المقامات صريح النقل تعيين القول بأن الآية مكية بمعنى أنها نزلت قبل الهجرة، وأشكل الاستدلال بها على تحريم المتعة بعد تحليلها بعد الهجرة لكون دليل التحليل مخصصا للعموم، ومذهب الأئمة الأربعة جواز تخصيص عموم القرآن بالسنة مطلقا وهو المختار ويحتاج حينئذ إلى دليل غيرها على التحريم، وبعد ثبوت الدليل تكون هى دليلا آخر بمعرفته وهذا الدليل الاخبار الصحيحة من تحريم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إياها وقد تقدم بعضها، وفى صحيح مسلم عنه عليه الصلاة والسلام «كنت أذنت لكم فى الاستمتاع من النساء وقد حرم الله تعالى ذلك الى يوم القيامة» هـ

وأخرج الحازمى بسنده الى جابر قال: «خرجنا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى غزوة تبوك حتى إذا كنا عند العقبة مما يلي الشام جاءت نسوة قد كرنا تمتعنا وهن يطفن فى رحالنا فجاء رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنظر اليهن وقال: من هؤلاء النسوة؟ فقلنا: يا رسول الله نسوة تمتعنا. فهن فغضب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه وتمعر وجهه وقام فينا خطيبا فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم نهى عن المتعة فتوادعنا يومئذ الرجال والنساء ولم نعد ولا نعود اليها أبدا، وقد روى تحريمها عنه عليه الصلاة والسلام أيضا على كرم الله تعالى وجهه وجاء ذلك فى صحيح مسلم ووقع على ما قيل أجماع الصحابة على أنها حرام

وصح عند بعض رجوع ابن عباس رضى الله تعالى عنهما إلى القول بالحرمة بعد قوله بحلها مطلقا أو وقت الاضطراب اليها، واستدل ابن الهمام على رجوعه بما رواه الترمذى عنه أنه قال: إنما كانت المتعة في أول الاسلام كان الرجل يقدم البلد ليس له بها معرفة فيتزوج بقدر ما يرى أنه مقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شأنه حتى اذا نزلت الآية (الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين). قال ابن عباس: فكل فرج سواهما فهو حرام، ولا أدري ما عني بأول الاسلام فان عني ما كان في مكة قبل الهجرة أفاد الخبر أنها كانت تفعل قبل إلى أن نزلت الآية فان كان نزولها قبل الهجرة فلا إشكال في الاستدلال بها على الحرمة لو لم يكن بعد نزولها اباحة لكنه قد كان ذلك، وإن عني ما كان بعد الهجرة أوائلها وأنها كانت مباحة اذ ذاك الى أن نزلت الآية كان ذلك قولاً بنزول الآية بعد الهجرة وهو خلاف ما روى عنه من أن السورة مكية المتبادر منه الاصطلاح الأول ولعله يلتزم ذلك؛ ويقال: ان استدلاله بالآية قول باستثنائها كما مر آنفاً أو يقال: ان هذا الخبر لم يصح، ويؤيد هذا قول العلامة ابن حجر: أن حكاية الرجوع عن ابن عباس لم تصح بل صح كما قال بعضهم عن جمع أنهم وافقوه في الحل لكن خالفوه فقالوا: لا يترتب على ذلك أحكام النكاح، وبهذا نازع الزركشى في حكاية الاجماع فقال: الخلاف محقق وإن ادعى جمع نفيه انتهى. ويفهم منه أن ابن عباس يدخل المستمتع بها في الأزواج وحينئذ لا تقوم الآية دليلاً عليه فتدبر \*

ونسب القول بجواز المتعة إلى مالك رضى الله تعالى عنه وهو افتراء عليه بل هو كغيره من الأئمة قائل بحرمتها بل قيل إنه زيادة على القول بالحرمة يوجب الحد على المستمتع ولم يوجب غير من القائلين بالحرمة لمكان الشبهة \* وكذا اختلف في استئمان الرجل بيده ويسمى الخضضة وجلد عميرة فجمهور الأئمة على تحريره وهو عندهم داخل فيما وراء ذلك، وكان أحمد بن حنبل يجيزه لأن المنى فضلة في البدن فجاز اخراجها عند الحاجة كالفصد والحجامة، وقال ابن الهمام: يحرم فان غلبته الشهوة ففعل إرادة تسكينها به فالرجاء أن لا يعاقب. ومن الناس من منع دخوله فيها ذكر فقي البحر كان قد جرى لى في ذلك كلام مع قاضى القضاة أبى الفتح محمد بن على ابن مطيع القشيري بن دقيق العيد فاستدل على منع ذلك بهذه الآية فقلت: إن ذلك خرج مخرج ما كانت العرب تفعله من الزنا والتفاخر به في أشعارها وكان ذلك كثيراً فيهم بحيث كان في بغاياهم صاحبات رايات ولم يكونوا ينكرون ذلك وأما جلد عميرة فلم يكن معهوداً فيهم ولا ذكره أحد منهم في شعر فيها علناه فليس بمندرج فيها وراء ذلك انتهى، وأنت تعلم أنه إذا ثبت أن جلد عميرة كناية عن الاستئمان باليد عند العرب كما هو ظاهر عبارة القاموس فالظاهر إن هذا الفعل كان موجوداً فيما بينهم وإن لم يكن كثيراً شأننا كالزنا ففى كان ذلك من أفراد العام لم يتوقف اندراجه تحته على شيوعه كسائر أفرادها، وفي الأحكام إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص مثلاً فور خطاب عام بتحريم الطعام نحو حرمت عليكم الطعام فقد اتفق الجمهور ومن العلماء على اجراء اللفظ على عمومته في تحريم كل طعام على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره وأن العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم المعتاد دون غيره خلافاً لابي حنيفة عليه الرحمة وذلك لأن الحججة إنما هي في اللفظ الوارد وهو مستغرق لكل مطعم بلفظه ولا ارتباط له بالعوائد وهو حاكم على العوائد فلا تكون العوائد حكمة عليه، نعم لو كانت العادة في الطعام المعتاد أكله قد خصصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام كما خصصت الدابة بذوات القوائم الأربع لكان لفظ الطعام منزلاً عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة الشارع للعرب على ما هو المفهوم لهم من لغتهم \*



والفرق أن العادة أولا إنما هي مطردة في اعتياد أكل ذلك الطعام المخصوص فلا تكون قاضية على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام ، وثانيا هي مطردة في تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام الخاص فتكون قاضية على الاستعمال الأصلي اهـ ، ومنه يعلم أن الاستمنا باليد إن كان قد جرت عادة العرب على إطلاق ما وراء ذلك عليه دخل عند الجمهور وإن لم تجر عادتهم على فعله وإن كان لم تجر عادتهم على إطلاق ذلك عليه وجرت على إطلاقه على ما عدها من الزنا ونحوه لم يدخل ذلك الفعل في العموم عند الجمهور هـ

ومن الناس من استدل على تحريمه بشيء آخر نحو ما ذكره المشايخ من قوله ﷺ «نا كح اليد ملعون» وعن سعيد بن جبير عذب الله تعالى أمة كانوا يعشون بهذا كبرهم ، وعن عطاء سمعت قوما يحشرون أيديهم حبلى وأظن أنهم الذين يستمنون بأيديهم والله تعالى أعلم ، وتسام الكلام في هذا المقام يطلب من محله. ولا يخفى أن كل ما يدخل في العموم تفيد الآية جرمة فعله على أبلغ وجهه ، ونظير ذلك إفادة قوله تعالى : (ولا تقربوا الزنا) حرمة فعل الزنا فافهم هـ

(وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ٨) قائمون بحفظها واصلاحها ، وأصل الرعى حفظ الحيوان إما بغذائه الحافظ لحياته أو بذب العدو عنه ، ثم استعمل في الحفظ مطلقا . والامانات جمع أمانة وهي في الأصل مصدر لكن أريد بها هنا ما ائتمن عليه إذا الحفظ للعين لا المعنى وأما جمعها فلا يعين ذلك إذ المصادر قد تجمع كما قدمنا غير بعيد ، وكذا العهد مصدر أريد به ما عوهد عايه لذلك ، والآية عند أكثر المفسرين عامة في كل ما ائتمنوا عليه وعوهدوا من جهة الله تعالى ومن جهة الناس كالتكليف الشرعية والأموال المودعة والإيمان والتذور والعقود ونحوها ، وجمعت الأمانة دون العهد قيل لأنها متنوعة متعددة جدا بالنسبة إلى كل مكلف من جهته تعالى ولا يكاد يخلو مكلف من ذلك ولا كذلك العهد هـ

وجوز بعض المفسرين كونها خاصة فيما ائتمنوا عليه وعوهدوا من جهة الناس وليس بذاك ، ويجوز عندي أن يراد بالامانات ما ائتمنهم الله تعالى عليه من الأعضاء والقوى ، والمراد برعيها حفظها عن التصرف بها على خلاف أمره عز وجل . وأن يراد بالعهد ما عاهدهم الله تعالى عليه مما أمرهم به سبحانه بكتابه وعلى لسان رسوله ﷺ ، والمراد برعيه حفظه عن الإخلال به وذلك بفعله على أكمل وجه فحفظ الامانات كالتحلية وحفظ العهد كالتحلية . وكأنه جل وعلا بعد أن ذكر حفظهم لفروجهم ذكر حفظهم لما يشملها وغيرها ، ويجوز أن تعمم الامانات بحيث تشمل الأموال ونحوها وجمعها لما فيها لمن التعدد المحسوس المشاهد فتأمل \*

وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو في رواية (لأماناتهم) بالافراد (وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ) المكتوبة عليهم كما أخرج ابن المنذر عن أبي صالح . وعبد بن حميد عن عكرمة (يَحَافِظُونَ ٩) بتأديتها في أوقاتها بشروطها وإتمام ركوعها وسجودها وسائر أركانها كما روى عن قتادة \*

وأخرج جماعة عن ابن مسعود أنه قيل له : إن الله تعالى يكثر ذكر الصلاة في القرآن (الذين هم على صلاتهم دائمون. والذين هم على صلواتهم يحافظون) قال ذاك على مواقيتها قالوا : ما كنا نرى ذلك إلا على فعلها وعدم تركها قال : تركها الكفر ، وقيل : المحافظة عليها المواظبة على فعلها على أكمل وجه . وجى . بالفعل دون الاسم كما في سائر رؤس الآي السابقة لما في الصلاة من التجدد والتكرر ولذلك جمعت في قراءة السبعة ما عدا الاخوين

وليس ذلك تكرير لما وصفهم به أولا من الخشوع في جنس الصلاة للمغايرة التامة بين ما هنا وما هناك كما لا يخفى \*  
 وفي تصدير الاوصاف وختمها بأمر الصلاة تعظيم لشأنها، وتقديم الخشوع للاهتمام به فان الصلاة بدونها  
 كلا صلاة بالاجماع وقد قالوا: صلاة بلا خشوع جسد بالروح، وقيل: تقديمه لعموم ما هنا له (أولئك)  
 إشارة إلى المؤمنين باعتبار اتصافهم بما ذكر من الصفات وإيثارها على الاضمار للاشعار بامتيازهم بها عن غيرهم  
 ونزولهم منزلة المشار اليهم حسا، وما فيه من معنى البعد للإيدان بعلو طبقتهم وبعد درجتهم في الفضل والشرف  
 أى أولئك المنعوتون بالنعوت الجليلة المذكورة (فُمُ الْوَارِثُونَ ١٠) أى الاحققاء أن يسموا وراثا دون من  
 عداهم بمن لم يتصف بتلك الصفات من المؤمنين، وقيل: بمن ورث رغائب الاموال والذخائر وكرائمها  
 (الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفَرْدَوْسَ) صفة كاشفة أو عطف بيان أو بدل، وإيما كان ففيه بيان لما يرثونه وتقييد للورثة  
 بعد اطلاقها تعظيما لها وتأكيذا، والفردوس اعلا الجنان، أخرج عبد بن حميد. والترمذي وقال: حسن صحيح  
 غريب عن أنس رضى الله تعالى عنه أن الربيع بنت نصير اتت رسول الله ﷺ وكان ابنها الحرث بن سراقه  
 أصيب يوم بدر أصابه سهم غرب فقالت: أخبرني عن حارثة فان كان أصاب الجنة احتسبت وصبرت وإن كان  
 لم يصب الجنة اجتهدت في الدعاء فقال النبي ﷺ: «إنها جنان في جنة وإن ابنك أصاب الفردوس الأعلى والفردوس  
 ربوة الجنة وأوسطها وأفضلها» وعلى هذا الاشكال في الحصر على ما أشرنا اليه أولا فان غير المتصف بما ذكر  
 من الصفات وإن دخل الجنة لا يرث الفردوس التي هي أفضلها، وبتقدير ارثه إياها فهو ليس حقيقيا بأن يسمى  
 وارثا لما أن ذلك إنما يكون في الاغلب بعد كد ونصب، وارثهم إياها من الكفار حيث فوتوها على أنفسهم  
 لأنه تعالى خلق لكل منزلا في الجنة ومنزلا في النار.

أخرج سعيد بن منصور. وابن ماجه. وابن جرير. وابن المنذر. وغيرهم عن أبي هريرة قال: «قال  
 رسول الله ﷺ ما منكم من أحد إلا وله منزلان منزل في الجنة ومنزل في النار فاذا مات فدخل النار ورث  
 أهل الجنة منزله فذلك قوله تعالى (أولئك هم الوارثون)» وقيل الارث استعارة للاستحقاق وفي ذلك من  
 المبالغة ما فيه لأن الارث أقوى أسباب الملك، واختير الاول لأنه تفسير رسول الله عليه الصلاة والسلام على ما

صححه القرطبي (فُمُ فِيهَا) أى في الفردوس وهو على ما ذكره ابن الشحنة مما يؤنث ويذكر \*  
 وذكر بعضهم أن التأنيث باعتبار أنه اسم للجنة أو لطبقتها العليا، وقد تقدم لك تمام الكلام في الفردوس.

(خَالِدُونَ ١١) لا يخرجون منها أبدا، والجملة اما مستأنفة مقررة لما قبلها واما حال مقدرة من فاعل  
 (يرثون) أو مفعوله كما قال أبو البقاء اذ فيها ذكر كل منهما، ومعنى الكلام لا يموتون ولا يخرجون منها.

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ١٢) لما ذكر سبحانه أولا أحوال السعداء عقبه بذكر  
 مبدئهم ومآل أمرهم في ضمن ما يعمهم وغيرهم وفي ذلك اعظام للمنة عليهم وحث على الاتصاف بالصفات  
 الحميدة وتحمل مؤن التكليفات الشديدة أو لما ذكر ارث الفردوس عقبه بذكر البعث لتوقفه عليه أو لما حث  
 على عبادته سبحانه وامتثال أمره عقبه بما يدل على الوهيته لتوقف العبادة على ذلك ولعل الاول أولى في وجه مناسبة  
 الآية لما قبلها، ويجوز أن يكون مجموع الأمور المذكورة، واللام واقعة في جواب القسم والواو للاستئناف



وقال ابن عطية : هي عاطفة جملة كلام على جملة وان تباينتافي المعاني وفيه نظر ، والمراد بالانسان الجنس ، والسلالة من سلالت الشيء من الشيء إذا استخرجته منه فهي ماسل من الشيء واستخرج منه فان فعالة اسم لا يحصل من الفعل فتارة تكون مقصودة منه كالخلاصة وأخرى غير مقصودة منه كالقلامة والكناسة والسلالة من قبيل الأول فانها مقصودة بالسل .

وذكر الزمخشري أن هذا البناء يدل على القلة ، ومن الأولى ابتدائية متعلقة بالخلق ، ومن الثانية يحتمل أن تكون كذلك إلا أنها متعلقة بسلالة على أنها بمعنى مسلوقة أو متعلقة بمحذوف وقع صفة لسلالة ، ويحتمل أن تكون على هذا تبعيضية وأن تكون بيانية ، وجوز أن يكون (من طين) بدلا أو عطف بيان بإعادة الجار ، وخلق جنس الانسان مما ذكر باعتبار خلق أول الافراد واصل النوع وهو آدم عليه السلام منه فيكون الكل مخلوقا من ذلك خلقا اجماليا في ضمن خلقه كما مر تحقيقه ، وقيل : خلق الجنس من ذلك باعتبار أنه مبدأ بعيد لافراد الجنس فانهم من النطفة الحاصلة من الغذاء الذي هو سلالة الطين وصفوته ، وفيه وصف الجنس بوصف أكثر أفراده لأن خلق آدم عليه السلام لم يكن كذلك أو يقال ترك بيان حاله عليه السلام لأنه معلوم ، واقتصر على بيان حال أولاده وجاء ذلك في بعض الروايات عن ابن عباس ، وقيل المراد بالطين آدم عليه السلام على أنه من مجاز الكون ، والمراد بالسلالة النطفة وبالناسن الجنس ووصفه بما ذكر باعتبار أكثر أفراده أو يقال كما قيل آنفا ، ولا يخفى خفاء قرينة المجاز وعدم تبادر النطفة من السلالة ، وقيل المراد بالناسن آدم عليه السلام وروى ذلك عن جماعة وما ذهبنا اليه أولا وأولى ، والضمير في قوله تعالى (ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً) عائد على الجنس باعتبار أفراده المتغيرة لآدم عليه السلام ، وإذا أريد بالانسان أولا آدم عليه السلام فالضمير على ما في البحر عائد على غير المذكور وهو ابن آدم ، وجاز لو ضوح الأمر وشهرته وهو كما ترى أو على الانسان والكلام على حذف مضاف أي ثم جعلنا نسله ، وقيل يراد بالانسان أولا آدم عليه السلام وعند عود الضمير عليه ما تناسل منه على سبيل الاستخدام ، ومن البعيد جدا أن يراد بالانسان أفراد بني آدم والضمير عائد عليه ويقدر مضاف في أول الكلام أي ولقد خلقنا أصل الانسان الخ ، ومثله أن يراد بالانسان الجنس أو آدم عليه السلام والضمير عائد على (سلالة) والتذكير بتأويل المسلول أو الماء أي ثم صيرنا السلالة نطفة .

والظاهر أن (نطفة) في سائر الوجوه مفعولا ثانيا للجعل على أنه بمعنى التصيير وهو على الوجه الأخير ظاهر ، وأما على وجه عود الضمير على الانسان فلا بد من ارتكاب مجاز الأول بأن يراد بالانسان ما سيصير انسانا ، ويجوز أن يكون الجعل بمعنى الخلق المتعدى إلى مفعول واحد ويكون (نطفة) منصوبا بنزع الخافض واختاره بعض المحققين أي ثم خلقنا الانسان من نطفة كائنه (في قرار) أي مستقر وهو في الأصل مصدر من قرير قرارا بمعنى ثبت ثبوتا وأطلق على ذلك مبالغة ، والمراد به الرحم ووصفه بقوله تعالى (مَكِينٌ ١٣) أي متمكن مع أن التكن وصف ذى المكان وهو النطفة هنا على سبيل المجاز كما يقال طريق سائر ، وجوز أن يقال : إن الرحم نفسها متمكنة ومعنى تمكنها أنها لا تنفصل للقل حملها أولا تجم ما فيها فهو كناية عن جعل النطفة محرزة مصونة وهو وجه وجيه (ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً) أي دما جامدا وذلك بإفاضة اعراض الدم عليها

فتصيرها دما بحسب الوصف ، وهذا من باب الحركة في الكيف ﴿ فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ﴾ أى قطعة لحم بقدر ما يعضغ لا استبانة ولا تمايز فيها ، وهذا التصيير على ما قيل بحسب الذات كتصيير الماء حجراً وبالعكس ، وحقيقته ازالة الصورة الأولى عن المادة وإفاضة صورة أخرى عليها وهو من باب الكون والفساد ولا يخلو ذلك من الحركة في الكيفية الاستعدادية فان استعداد الماء مثلاً للصورة الأولى الفاسدة يأخذ في الانتقاص واستعداده للصورة الثانية الكائنة يأخذ في الاشتداد ولا يزال الأول ينقص والثاني يشتد إلى أن تنتهى المادة إلى حيث تزول عنها الصورة الأولى فتحدث فيها الثانية دفعة فتوارد هذه الاستعدادات التي هي من مقولة الكيف على موضوع واحد ﴿ فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ ﴾ غالبها ومعظمها أو كلها ﴿ عِظَامًا ﴾ صغاراً وعظاماً حسبما تقتضيه الحكمة وذلك التصيير بالتصليب لما يراد جعله عظاماً من المضغة ؛ وهذا أيضاً تصيير بحسب الوصف فيكون من الباب الأول \*

وفي كلام العلامة البيضاوى إشارة ما إلى مجموع ما ذكرنا وهو يستلزم القول بأن النطفة والعلقة متحدان في الحقيقة وإنما الاختلاف بالأعراض كالخبرة والبياض مثلاً وكذا المضغة والعظام متحدان في الحقيقة وإنما الاختلاف بنحو الرخاوة والصلابة وأن العلقمة والمضغة مختلفان في الحقيقة كما أنهما مختلفان بالأعراض والظاهر أنه تتعاقب في جميع هذه الأطوار على مادة واحدة صور حسب تعاقب الاستعدادات إلى أن تنتهى إلى الصورة الانسانية ، ونحن نقول به إلى أن يقوم الدليل على خلافه فتدبر ﴿ فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ ﴾ المعهودة ﴿ لَحْمًا ﴾ أى جعلناه ساتراً لكل منها كاللباس ، وذلك اللحم يحتمل أن يكون من لحم المضغة بأن لم تجعل كلها عظاماً بل بعضها ويبقى البعض فيمد على العظام حتى يسترها ، ويحتمل أن يكون لحماً آخر خلقه الله تعالى على العظام من دم في الرحم \*

وجمع (العظام) دون غيرها بما في الأطوار لأنها متغايرة هيئة وصلابة بخلاف غيرها ألا ترى عظم الساق وعظم الأصابع وأطراف الأضلاع ، وعدة العظام مطلقاً على ما قيل مائتان وثمانية وأربعون عظماً وهي عدة رحم بالجل الكبير ، وجعل بعضهم هذه عدة أجزاء الإنسان والله تعالى أعلم .

وقرأ ابن عامر . وأبو بكر عن عاصم . وأبان . والمفضل . والحسن . وقتادة . وهرون . والجعفي . ويونس عن أبي عمرو . وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما بأفراد (العظام) في الموضعين اكتفاء باسم الجنس الصادق على القليل والكثير مع عدم اللبس كما في قوله هـ كلوا في بعض بطنكم تعفوا هـ واختصاص مثل ذلك بالضرورة على ما نقل عن سيويه لا يخلو عن نظر ، وفي الأفراد هنا مشاكلة لما ذكر قبل في الأطوار كما ذكره ابن جني \*

وقرأ السلي . وقتادة أيضاً . والأعرج . والأعمش . ومجاهد . وابن محيصن بأفراد الأول وجمع الثاني .

وقرأ أبو رجاء . وإبراهيم بن أبي بكر . ومجاهد أيضاً بجمع الأول وإفراد الثاني ﴿ ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ﴾ مبانيه للخلق الأول مبانية ما بعدها حيث جعل حيواناً ناطقاً سمياً بصيراً وأودع كل عضو منه وكل جزء عجائب وغرائب لا تدرك بوصف ولا تبلغ بشرح ، ومن هنا قيل :

وتزعم أنك جرم صغير      وفيك انطوى العالم الأكبر

وقيل الخالق الآخر الروح والمراد بها النفس الناطقة . والمعنى أنشأناه أوفيه خلقاً آخر ، والمتبادر من انشاء الروح خلقها وظاهر العطف بـ ثم يقتضى حدوثها بعد حدوث البدن وهو قول أكثر المسلمين وإليه ذهب أرسطو ، وقيل انشاؤها نفخها في البدن وهو عند بعض عبارة عن جعلها متعلقة به ، وعند أكثر المسلمين جعلها سارية فيه ، وإذا أريد بالروح الروح الحيوانية فلا كلام في حدوثها بعد البدن وسريانها فيه ، وقيل : الخالق الآخر القوى الحساسة ، وقال الضحاك ويكاد يضحك منه فيما أخرجه عنه عبد بن حميد : الخلق الآخر الأسنان والشعر فقليل له : أليس يولد على رأسه الشعر ؟ فقال : فأين العانة والأبط ، وما أشرنا إليه من كون (ثم) للترتيب الزماني هو ما يقتضيه أكثر استعمالها ، ويجوز أن تكون للترتيب الربوبي فإن الخلق الثاني أعظم من الأول ورتبته أعلى . وجاءت المعطوفات الأول بعضها بـ ثم وبعضها بالفاء ولم يجيء جميعها بـ ثم أو بالفاء مع صحة ذلك في مثلها للإشارة إلى تفاوت الاستحالات فالمعطوف بـ ثم مستبعد حصوله بمقابلته فجعل الاستبعاد عقلاً أو رتبة بمنزلة التراخي والبعد الحسى لأن حصول النطفة من أجزاء تربية غريب جداً وكذا جعل النطفة البيضاء السيالة دماً أحمر جامداً بخلاف جعل الدم لحماً مشابهاً له في اللون والصورة وكذا تصليب المضغ حتى يصير عظماً وكذا مد لحماً عليه ليستره كذا قيل ولا يخلو عن قيل وقال .

واستدل الامام أبو حنيفة بقوله تعالى (ثم أنشأناه) الخ على أن من غصب بيضة فأفرخت عنده لزمه ضمان البيضة لا الفرخ لأنه خلق آخر ، قال في الكشف : وفي هذا الاستدلال نظر على أصل مخالف فيه لأن مباينته للأول لا تخرجه عن ملكه عندهم ، وقال صاحب التقريب : إن تضمينه للفرخ لكونه جزءاً من المغصوب لا لكونه عينه أو مسمى باسمه ، وفي هذا بحث وفي المسئلة خلاف كثير وكلام طويل يطلب من كتب الفروع المبسوطة . وقال الامام : قالوا في الآية دلالة على بطلان قول النظام : إن الانسان هو الروح لا البدن فانه تعالى بين فيها أن الانسان مركب من هذه الأشياء ، وعلى بطلان قول الفلاسفة : إن الانسان لا ينقسم وإنه ليس بجسم وكأنهم أرادوا أن الانسان هو النفس الناطقة والروح الامرية المجردة فانها التي ليست بجسم عندهم ولا تقبل الانقسام بوجه وليست داخل البدن ولا خارجه ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ﴾ فتعالى وتقدس شأنه سبحانه في علمه الشامل وقدرته الباهرة ، و(تبارك) فعل ماض لا يتصرف والاكثر إسناده إلى غير مؤنث ، والالتفات إلى الاسم الجليل لتربية المهابة وإدخال الروعة والاشعار بأن ما ذكر من الأفاعيل العجيبة من أحكام الألوهية وللإيدان بأن حق كل من سمع ما فصل من آثار قدرته عز وجل أو لاحظ أنه يسارع إلى التكلم به إجلالاً وإعظاماً لشؤنه جل وعلا ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ۝ ١٤﴾ نعمت للاسم الجليل ، وإضافة أفعول التفضيل محضة فتفيده تعريفاً إذا اضيف إلى معرفة على الأصح .

وقال أبو البقاء : لا يجوز أن يكون نعمتا لأنه نكرة وإن اضيف لأن المضاف إليه عوض عن - من - وهكذا جميع باب أفعول منك وجعله بدلاً وهو يقل في المشتقات أو خبر مبتدأ مقدر أى هو أحسن الخالقين والأصل عدم التقدير ، وتميز أفعول محذوف لدلالة الخالقين عليه أى أحسن الخالقين خلقاً فالحسن للخلق قيل : نظيره قوله ﷺ «إن الله تعالى جميل يحب الجمال» أى جميل فعله فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فانقلب مرفوعاً فاستتر ، والخلق بمعنى التقدير وهو وصف يطلق على غيره تعالى كقوله تعالى ( وإذا

تخلق من الطين كهيئة الطير) وقول زهير :

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

وفي معنى ذلك تفسيره بالصنع كما فعل ابن عطية ، ولا يصح تفسيره بالايحاد عندنا إذ لا خالق بذلك المعنى غيره تعالى إلا أن يكون على الفرض والتقدير . والمعتزلة يفسرونه بذلك لقولهم بأن العبد خالق لأفعاله وموجد لها استقلالاً فالخالق الموجد متعدد عندهم ، وقد تكفلت الكتب الكلامية بردهم . ومعنى حسن خلقه تعالى اتقانه واحكامه ، ويجوز أن يراد بالحسن مقابل القبح وكل شيء منه عز شأنه حسن لا يتصف بالقبح أصلاً من حيث أنه منه فلا دليل فيه للمعتزلة بأنه تعالى لا يخلق الكافر والمعاصي كما لا يخفى .

روى أن عبد الله بن سعيد بن أبي سرح كان يكتب لرسول الله ﷺ فأملى عليه ﷺ قوله تعالى : ( ولقد خلقنا الانسان ) حتى إذا بلغ عليه الصلاة والسلام ( ثم أنشأناه خلقاً آخر ) نطق عبد الله بقوله تعالى ( فتبارك الله ) الخ قبل املائه فقال له عليه الصلاة والسلام : هكذا نزلت فقال عبد الله : إن كان محمد نبياً يوحى إليه فانا نبي يوحى إلى فارتد ولحق بمكة كافرين ثم أسلم قبل وفاته عليه الصلاة والسلام وحسن اسلامه ، وقيل : مات كافراً . وطعن بعضهم في صحة هذه الرواية بأن السورة مكية وارتداده بالمدينة كما تقتضيه الرواية . وأجيب بأنه يمكن الجمع بأن تكون الآية نازلة بمكة واستكتبها ﷺ إياه بالمدينة فكان ما كان أو يلتزم كون الآية مدنية لهذا الخبر ، وقوله : إن السورة مكية باعتبار الاكثر وعلى هذا يكون اقتصار الجلال السيوطي على استثناء قوله تعالى ( حتى إذا أخذنا مترفهم ) إلى قوله سبحانه ( مبلسون ) قصوراً فتذكر . وتروى هذه الموافقة عن معاذ بن جبل . أخرج ابن راهويه . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والطبراني في الاوسط . وابن مردويه عن زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه قال : « أملى على رسول الله ﷺ هذه الآية ( ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ) إلى قوله تعالى ( خلقاً آخر ) فقال معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه ( فتبارك الله أحسن الخالقين ) فضحك رسول الله ﷺ فقال له معاذ : مم ضحكك يا رسول الله ؟ قال : بها ختمت » ورويت أيضاً عن عمر رضي الله عنه ، أخرج الطبراني . وأبو نعيم في فضائل الصحابة . وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : لما نزلت ( ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ) إلى آخر الآية قال عمر رضي الله تعالى عنه : ( فتبارك الله أحسن الخالقين ) فنزلت كما قال . وأخرج ابن عساكر . وجماعة عن أنس أن عمر رضي الله تعالى عنه كان يفتخر بذلك ويذكر أنها إحدى موافقاته الأربع لربه عز وجل ، ثم إن ذلك من حسن نظم القرآن الكريم حيث تدل صدور كثير من آياته على اعجازها وقد مدحت بعض الاشعار بذلك فقيل :

قصائد إن تكن تتلى على ملاء صدورها علت منها قوافيها

لا يقال : فقد تكلم البشر ابتداء بمثل نظم القرآن الكريم وذلك قاذح في اعجازه لما أن الخارج عن قدرة البشر على الصحيح ما كان مقدار أقصر سورة منه على أن اعجاز هذه الآية الكريمة منوط بما قبلها كما تعرب عنه الفاء فانها اعتراض تذييل مقرر لمضمون ما قبله ( ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ ) أى بعد ما ذكر من الامور العجيبة حسبما ينبى عنه ما في اسم الاشارة من معنى البعد المشعر بعلو رتبة المشار اليه وبعد منزلته في الفضل والكمال

وكونه بذلك ممتازا منزلا منزلة الامور الحسية ﴿لَمَيِّتُونَ ١٥﴾ أى لصائرون إلى الموت لا محالة كما يؤذن به اسمية الجملة وإن واللام وصيغة النعت الذى هو للثبوت ، وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما . وابن أبى عتبة . وابن عيصن (لما يتون) وهو اسم فاعل يراد به الحدوث ، قال الفراء . وابن مالك : إنما يقال مايت فى الاستقبال فقط • ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ عند النفخة الثانية ﴿تُبْعَثُونَ ١٦﴾ من قبوركم للحساب والمجازاة بالثواب والعقاب ، ولم يؤكد سبحانه أمر البعث تأكيده لامر الموت مع كثرة المترددين فيه والمنكرين له اكتفاء بتقديم ما يغنى عن كثرة التأكيد ويشيد أركان الدعوى أتم تشييد من خلقه تعالى الانسان من سلالة من طين ثم نقله من طور إلى طور حتى أنشأه خلقا آخر يستغرق العجائب ويستجمع الغرائب فان فى ذلك أدل دليل على حكمته وعظيم قدرته عز وجل على بعثه واعادته وأنه جل وعلا لا يهمل أمره ويتركه بعد موته نسيا منسيا مستقرا فى رحم عدم كأن لم يكن شيئا ، ولما تضمنت الجملة السابقة المبالغة فى أنه تعالى شأنه أحكم خلق الانسان وأتقنه بالغ سبحانه عز وجل فى تأكيد الجملة الدالة على موته مع أنه غير منكر لما أن ذلك سبب لاستبعاد العقل اياه أشد استبعاد حتى يوشك أن ينكر وقوعه من لم يشاهده وسمع أن الله جل جلاله أحكم خلق الانسان وأتقنه غاية الاتقان ، وهذا وجه دقيق لزيادة التأكيد فى الجملة الدالة على الموت وعدم زيادته فى الجملة الدالة على البعث لم أر أنى سبقت اليه ، وقيل فى ذلك : إنه تعالى شأنه لما ذكر فى الآيات السابقة من التكليفات ما ذكر به على أنه سبحانه أبداع خلق الانسان وقلبه فى الاطوار حتى أوصله إلى طور هو غاية كماله وبه يصح تكليفه بنحو تلك التكليفات وهو كونه حيا عاقلا سميعا بصيرا وكان ذلك مستدعا لذكر طور يقع فيه الجزاء على ما كلفه تعالى به وهو أن يبعث يوم القيامة فتنه سبحانه عليه بقوله (ثم إنكم يوم القيامة تبعثون) فالقصد بالاهم بعد بيان خلقه وتأهله للتكليف بيان بعثه لكن وسط حديث الموت لانه برزخ بين طوره الذى تأهل به للاعمال التى تستدعى الجزاء وبين بعثه فلا بد من قطعه للوصول إلى ذلك فكأنه قيل : أيها المخلوق العجيب الشأن إن ماهيتك وحقيقتك تفتى وتعدم ثم انها بعينها من الاجزاء المنفردة والعظام البالية والجلود المتمزقة المتلاشية فى أقطار الشرق والغرب تبعث وتشر ليوم الجزاء لاثابة من أحسن فيما كلفناه به وعقاب من أساء فيه ، فالقرينة الثانية وهى الجملة الدالة على البعث لم تقتصر إلى التوكيد لافتقار الأولى وهى الجملة الدالة على الموت لأنها كالمقدمة لها وتوكيدها راجع اليها ، ومنه يعلم سر نقل الكلام من الغيبة إلى الخطاب انتهى ، وفيه من البعد ما فيه . وقيل : إنما بولغ فى القرينة الأولى لتمام المخاطبين فى الغفلة فكأنهم نزلوا منزلة المنكرين لذلك وأخلبت الثانية لوضوح أدلتها وسطوع براهينها ، قال الطيبي : هذا كلام حسن لو ساعد عليه النظم الفائق ، وربما يقال : إن شدة كراهة الموت طبعها التى لا يكاد يسلم منها أحد نزلت منزلة شدة الإنكار فبولغ فى تأكيد الجملة الدالة عليه ، وأما البعث فمن حيث أنه حياة بعد الموت لا تسكره النفوس ومن حيث أنه مظنة للشدائد تسكره فلما لم يكن حاله كحال الموت ولا كحال الحياة بل بين بين أكدت الجملة الدالة عليه تأكيد واحد . وهذا وجه للتأكيد لم يذكره أحد من علماء المعاني ولا يضر فيه ذلك إذا كان وجهها فى نفسه ، وتكرير حرف التراخي للإيذان بتفاوت المراتب ، وقد تضمنت الآية ذكر تسعة أطوار ووقع الموت فيها الطور الثامن ووافق ذلك أن من يولد ثمانية أشهر من حمله قلما يعيش ، ولم يذكر سبحانه طور الحياة فى القبر لانه من جنس الاعادة ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ﴾

بيان لخلق ما يحتاج اليه بقاؤهم إثر بيان خلقهم ، وقيل : استدلال على البعث أى خلقنا فى جهة العلو من غير اعتبار فوقيتها لهم لأن تلك النسبة إنما تعرض بعد خلقهم ﴿ سَبْعَ طَرَائِقَ ﴾ هى السموات السبع ، و (طرائق) جمع طريقة بمعنى مطروقة من طرق النعل والخوافى إذا وضع طاقاتها بعضها فوق بعض قاله الخليل . والفراء . والزجاج ، فهذا كقوله تعالى ( طباقا ) ولكل من السبع نسبة وتعلق بالمطارقة فلا تغليب ، وقيل : جمع طريقة بمعناها المعروف وسميت السموات بذلك لأنها طرائق الملائكة عليهم السلام فى هبوطهم وعروجهم لمصالح العباد أولانها طرائق الكواكب فى مسيرها .

وقال ابن عطية : يجوز أن يكون الطرائق بمعنى المبسوطات من طرقت الحديد مثلا إذا بسطته وهذا لا ينافى القول بكريتها ، وقيل : سميت طرائق لأن كل سماء طريقة وهيئة غير هيئة الأخرى ، وأنت تعلم أن الظاهر أن الهيئة واحدة ، نعم أودع الله تعالى فى كل سماء مالم يودعه سبحانه فى الأخرى فيجوز أن تكون تسميتها طرائق لذلك ﴿ وَمَا كُنَّا عَنْ الْخَلْقِ ﴾ أى عن جميع المخلوقات التى من جملتها السموات السبع ﴿ غَافِلِينَ ١٧ ﴾ مهملين أمره بل نقيض على كل ما تقتضيه الحكمة ، ويجوز أن يراد بالخلق الناس ، والمعنى أن خلقنا السموات لأجل منافعهم ولسنا غافلين عن مصالحهم ، وأل على الوجهين للاستغراق وجوز أن تكون للعهد على أن المراد بالخلق المخلوق المذكور وهو السموات السبع أى وما كنا عنها غافلين بل نحفظها عن الزوال والاختلال وندير أمرها ، والظاهر فى مقام الاضمار للاعتناء بشأنها ، وإفراد الخلق على سائر الأوجه لأنه مصدر فى الأصل أولان المتعدد عنده تعالى فى حكم شئ واحد .

﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾ هو المطر عند كثير من المفسرين ، والمراد بالسماء جهة العلو أو السحاب أو معناها المعروف ولا يعجز الله تعالى شئ ، وكان الظاهر على هذا - منها - بدل ( السماء ) ليمود الضمير على الطرائق إلا أنه عدل عنه إلى الاضمار لأن الانزال منها لا يعتبر فيه كونها طرائق بل مجرد كونها جهة العلو ، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح للاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر ، وقوله تعالى : ﴿ بِقَدَرٍ ﴾ صفة (ماء) أى أنزلنا ماء متلبسا بمقدار ما يكفيهم فى حاجتهم ومصالحهم أو بتقدير لائق لاستجلاب منافعهم ودفع مضارهم ، وجوز على هذا أن يكون فى موضع الحال من الضمير ، وقيل : هو صفة لمصدر محذوف أى إنزالا متلبسا بذلك ، وقيل : فى الجار والمجرور غير ذلك ﴿ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ ﴾ أى جعلناه ثابتا قارا فيها ومن ذلك ماء العيون ونحوها ، ومعظم الفلاسفة يزعمون أن ذلك الماء من انقلاب البخار المحتبس فى الأرض ماء إذا مال إلى جهة منها وبرد وليس لماء المطر دخل فيه ، وكونه من السماء باعتبار أن لاشعة الكواكب التى فيها مدخلا فيه من حيث الفاعلية .

وقال ابن سينا فى نجاته : هذه الأبخرة المحتبسة فى الأرض إذا انبعثت عيوننا أمدت البحار بصب الأنهار إليها ثم ارتفع من البحار والبطائح وبطون الجبال خاصة أبخرة أخرى ثم قطرت ثانيا إليها فقامت بدلا مما تحل محلها على الدور دائما . ومافى الآية يؤيد ما ذهب اليه أبو البركات البغدادى منهم فقد قال فى المعتبر : إن السبب فى العيون والقنوات وما يجري مجراها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الأمطار لأننا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص

بنقصانها وإن استحالة الإلهوية والابحثة المنحصرة في الأرض لا مدخل لها في ذلك فإن باطن الأرض في الصيف أشد بردا منه في الشتاء فلو كان ذلك سبب استحالتها لوجب أن تكون العيون والقنوت ومياه الآبار في الصيف أزيد وفي الشتاء أنقص مع أن الأمر بخلاف ذلك على ما دلت عليه التجربة انتهى ، واختار القاضي حسين المبيد أن لكل من الأمرين مدخلا ، واعترض على دليل أبي البركات بأنه لا يدل إلا على نفى كون تلك الاستحالة سببا تاما وأما على أنها لا مدخل لها أصلا فلا . والحق ما يشهد له كتاب الله تعالى فهو سبحانه أعلم بخلقه ، وكل ما يذكره الفلاسفة في أمثال هذه المقامات لا دليل لهم عليه يفيد اليقين كما أشار إليه شارح حكمة العين ، وقيل : المراد بهذا الماء ماء أنهار خمسة ، فقد روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : أنزل الله تعالى من الجنة إلى الأرض خمسة أنهار سيحون وهو نهر الهند وجيحون وهو نهر بلخ . ودجلة والفرات . وهما نهر البراق . والنيل وهو نهر مصر أنزلها الله تعالى من عين واحدة من عيون الجنة من أسفل درجة من درجاتها على جناحي جبريل عليه السلام فاستودعها الجبال وأجرأها في الأرض وجعلها منافع للناس في أصناف معاشهم وذلك قوله تعالى (وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكنناه في الأرض) فإذا كان عند خروج يأجوج ومأجوج أرسل الله تعالى جبريل عليه السلام فرفع من الأرض القرآن والعلم كله والحجر من ركن البيت ومقام إبراهيم عليه السلام وتابوت موسى عليه السلام بما فيه وهذه الأنهار الخمسة فيرفع كل ذلك إلى السماء فذلك قول الله تعالى : (وإنا على ذهاب به لقادرون) فإذا رفعت هذه الأشياء من الأرض فقد أهلها خير الدنيا والآخرة ولا يخفى على المتتبع أن هذا الخبر أخرجه ابن مردويه . والخطيب بسند ضعيف ، نعم حديث أربعة أنهار من الجنة سيحان . وجيحان وهما غير سيحون وجيحون لأنهما نهران بالعواصم عند المصيصة وطرسوس وسيحون وجيحون نهر الهند وبلخ كما سمعت على ما قاله عبد البر والفرات . والنيل صحيح لكن الكلام في تفسير الآية بذلك . وعن مجاهد أنه حمل الماء على ما يعم ماء المطر وماء البحر وقال : ليس في الأرض ماء إلا هو من السماء ، وأنت تعلم أن الاوفق بالأخبار وما يذكر بعد في الآية الكريمة كون المراد به ماعدا ماء البحر .

(وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ) أى على إزالته باخراجه عن المائة أو بتفويده بحيث يتعذر استخراجُه أو بنحو ذلك (لَقَادَرُونَ ١٨) كما كنا قادين على إنزاله ، فالجملة في موضع الحال . وفي تنكير (ذهاب) إيماء إلى كثرة طرقه لعموم النكرة وإن كانت في الإثبات وبواسطة ذلك تفهم المبالغة في الإثبات ، وهذه الآية أكثر مبالغة من قوله تعالى (قل أرأيتم أن أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين) \*

وذكر صاحب التقریب ثمانية عشر وجها للأبلغية ، الأول أن ذلك على الفرض والتقدير ، وهذا الجزم على معنى أنه أدل على تحقيق ما أوعد به وإن لم يقع . الثاني التوكيد بأن . الثالث اللام في الخبر . الرابع أن هذه في مطلق الماء المنزل من السماء وتلك في ماء مضاف إليهم . الخامس أن الغائر قد يكون باقيا بخلاف الذهاب . السادس ما في تنكير (ذهاب) من المبالغة . السابع استناده ههنا إلى مذهب بخلافه ثمت حيث قيل (غورا) . الثامن ما في ضمير المعظم نفسه من الروعة . التاسع ما في (قادرين) من الدلالة على القدرة عليه والفعل الواقع من القادر أبلغ . العاشر ما في جمعه . الحادى عشر ما في لفظ (به) من الدلالة على أن ما يمسكه

فلامرسل له ، الثاني عشر اخلاؤه من التعقيب باطاع وهناك ذكر الاتيان المطمع . الثالث عشر تقديم ما فيه الایعاد وهو الذهاب على ما هو كالمتمتع له أو متعلقة على المذهبين البصري والكوفي . الرابع عشر ما بين الجملتين الاسمية والفعلية من التفاوت ثباتا وغيره . الخامس عشر مافى لفظ (أصبح) من الدلالة على الانتقال والصيرورة . السادس عشر أن الازهاب ههنا مصرح به . وهناك مفهوم من سياق الاستفهام . السابع عشر أن هناك نفى ماء خاص أعنى المعين بخلافه ههنا . الثامن عشر اعتبار مجموع هذه الأمور التي يكفي كل منها مؤكدا . ثم قال: هذا ما يحضرنا الآن والله تعالى أعلم اهـ . وفى النفس من عد الأخير وجهان شئ .

وقد يزداد على ذلك فيقال : التاسع عشر اخباره تعالى نفسه به من دون أمر للغير ههنا بخلافه هناك فانه سبحانه أمر نبيه عليه الصلاة والسلام ان يقول ذلك . العشرون عدم تخصيص مخاطب ههنا وتخصيص الكفار بالخطاب هناك . الحادى والعشرون التشبيه المستفاد من جعل الجملة حالا كما أشرنا اليه فانه يفيد تحقيق القدرة ولا تشبيه ثمت . الثاني والعشرون إسناد القدرة اليه تعالى مرتين ، وقد زاد بعض أجلة أهل العصر العاصرين سلاف التحقيق من كرم اذهانهم الكريمة أكرم عصر أعنى به ثالث الرافي والنواوى أخى الملا محمد أفندى الزهاوى فقال : الثالث والعشرون تضمن الایعاد هنا إيعادهم بالابعاد عن رحمة الله تعالى لأن ذهب به يستلزم مصاحبة الفاعل المفعول وذهاب الله تعالى عنهم مع الماء بمعنى ذهاب رحمته سبحانه عنهم ولعنهم وطردهم عنها ولا كذلك ما هناك . الرابع والعشرون أنه ليس الوقت للذهاب معينا هنا بخلافه فى (إن أصبح) فانه يفهم منه أن الصيرورة فى الصباح على أجد استعمالى أصبح ناقصا . الخامس والعشرون أن جهة الذهاب به ليست معينة بانها السفلى . السادس والعشرون ان الایعاد هنا بما لم يتلوا به قط بخلافه بما هناك . السابع والعشرون إن الموعد به هنا إن وقع فهم هالكون البتة . الثامن والعشرون أنه لم يبق هنا لهم متشبث ولو ضعيفا فى تأميل امتناع الموعد به وهناك حيث أسند الاصباح غورا إلى الماء ومعلوم إن الماء لا يصبح غورا بنفسه كما هو تحقيق مذهب الحكيم أيضا احتمال أن يقوم الشرطية مع صدقها بمتعة المقدم فى آمنوا وقوعه . التاسع والعشرون ان الموعد به هنا يحتمل فى بادى النظر وقوعه حالا بخلافه هناك فان المستقبل متعين لو قوعه لمكان (إن) وظاهر أن التهديد بمحتمل الوقوع فى الحال أهول ومتعين الوقوع فى الاستقبال أهون . الثلاثون ان ما هنا لا يحتمل غير الایعاد بخلاف ما هناك فانه يحتمل ولو علم بعد أن يكون المراد به الامتنان بانه (إن أصبح ماؤكم غورا) فلا يأتىكم بماء معين سوى الله تعالى ، ويؤيده ما سن بعده من قول الله ربنا ورب العالمين انتهى فتأمل ولا تغفل والله تعالى الهادى لاسرار كتابه .

واختيرت المبالغة ههنا على ما قاله بعض المحققين لأن المقام يقتضيها لإذهول تعداد آيات الآفاق والانفس على وجه يتضمن الدلالة على القدرة والرحمة مع كمال عظمة المتصف بهما ولذا ابتدئ بضمير العظمة مع التأكيد بخلاف ما تمت فانه تميم للحث على العبادة والترغيب فيها وهو كاف فى ذلك ( فَأَشَاءُ لَكُمْ بِهِ ) أى بذلك الماء وهو ظاهر فيما عليه السلف ، وقال الخلف : المراد أنشأنا عنده ( جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ ) قدمها لكثيرتهما وكثرة الارتفاع بهما لاسبابها فى الحجاز والطائف والمدينة ( لَكُمْ فِيهَا ) أى فى الجنات ( فَوَاكِهِ كَثِيرَةٌ )



تفكهمون بها وتذعنمون زيادة على المعتاد من الغذاء الاصلى ، والمراد بها ما عدا ثمرات النخيل والاعناب \*  
 ﴿ وَمِنْهَا ﴾ أى من الجنات والمراد من زروعها وثمارها، ومن ابتدائية وقيل إنها تبعية ومضمونها مفعول  
 ﴿ تَأْكُلُونَ ١٩ ﴾ والمراد بالاكل معناه الحقيقي \*

وجوز أن يكون مجازا أو كناية عن التعيش مطلقا أى ومنها ترزقون وتحصلون معايشكم من قولهم  
 فلان يأكل من حرفته ، وجوز أن يعود الضمير ان للنخيل والاعناب أى لكم فى ثمراتها أنواع من الفواكه  
 الرطب والعنب والتمر والزبيب والدبس من كل منهما وغير ذلك وطعام تأكلونه فثمرتهما جامعة للتفكه  
 والغذاء بخلاف ثمرة ماعداهما وعلى هذا تكون الفاكه مطلقه على ثمرتهما \*

وذكر الراغب فى الفاكه قولين : الأول أنها الثمار كلها ، والثانى أنها اعداء العنب والرمان ، وصاحب  
 القاموس اختار الأول وقال: قول مخرج التمر والرمان منها مستدلا بقوله تعالى (فيهما فاكهة ونخل ورمان)  
 باطل مردود ، وقد بينت ذلك مبسوسا فى اللامع المعلم العجابه ، وأنت تعلم أن للفقهاء خلافا فى الفاكه  
 فذهب الامام أبو حنيفة إلى أنها التفاح والبطيخ والشمش والكمثرى ونحوها لا العنب والرمان والرطب،  
 وقال صاحباه : المستثنيات أيضا فاكهة وعليه الفتوى ، ولا خلاف كما فى القهستانى نقلا عن الكرماني فى أن  
 اليايس منها كالزبيب والتمر وحب الرمان ليس بفاكهة \*

وفى الدر المختار أن الخلاف بين الامام وصاحبيه خلاف عصر فالعبرة فيمن حلف لا يأكل الفاكهة  
 العرف فيبحث بأكل ما يعد فاكهة عرفا ذكر ذلك الشافعى وأقره الغزى ، ولا يخفى أن شيئا واحدا يقال له  
 فاكهة فى عرف قوم ولا يقال له ذلك فى عرف آخرين ، وفى النهر عن المحيط ماروى من أن الجوز واللوز  
 فاكهة فهو فى عرفهم أما فى عرفنا فانه لا يؤكل للتفكه اه ، ثم إنى لم أر أحدا من اللغويين ولا من الفقهاء  
 عد الدبس فاكهة فتدبر ولا تغفل ﴿ وَشَجَرَةً ﴾ بالنصب عطاف على (جنات) ، وقرئ بالرفع على أنه مبتدأ  
 خبره مخذوف ، والأولى تقديره مقدما أى أنشأنا لكم شجرة ﴿ تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ ﴾ وهو جبل موسى  
 عليه السلام الذى ناجى ربه سبحانه عنده وهو بين مصر وإيلة ، ويقال لها اليوم العقبة ، وقيل بفلسطين من  
 أرض الشام ، ويقال له طور سينين ، وجمهور العرب على فتح سين سيناء والمد . وبذلك قرأ عمر بن الخطاب  
 رضى الله تعالى عنه . ويعقوب . وأكثر السبعة وهو اسم البقعة . والطور اسم للجبل المخصوص أو لكل  
 جبل وهو مضاف إلى (سيناء) كما أجمعوا عليه . ويقصد تنكيده على الأول كما فى سائر الاعلام إذا أضيفت ،  
 وعلى الثانى يكون طور سيناء كمنارة المسجد \*

وجوز أن يكون كأمري القيس بمعنى أنه جعل مجموع المضاف والمضاف اليه علما على ذلك العلم ،  
 وقيل سيناء اسم الحجارة بعينها أضيف الجبل اليها لوجودها عنده . وروى هذا عن مجاهد . وفى الصحاح  
 طور سيناء جبل بالشام وهو طور أضيف إلى سيناء وهو شجر . وقيل هو اسم الجبل . والاضافة من إضافة  
 العام إلى الخاص كما فى جبل أحد \*

وحكى هذا القول فى البحر عن الجمهور لئلا يصح القول بأنه اسم البقعة وهو ممنوع من الصرف للالاف

الممدودة فوزنه فعلاء كصحراء ، وقيل : منع من الصرف للعلمية والعجمة ، وقيل : للعلمية والتأنيث بتأويل البقعة ووزنه فيعال لا فعلال إذ لا يوجد هذا الوزن في غير المضاعف في كلام العرب إلا نادرا كخزعال لظلم الابل حكاة الفراء ولم يثبت أبو البقاء ، والا كثرون على أنه ليس بعربي بل هو أمانبلى أو حبشى وأصل معناه الحسن أو المبارك ، وجوز بعض أن يكون عربيا من السناء بالمد وهو الرفعة أو السنا بالقصر وهو النور .

وتعقبه أبو حيان بأن المادتين مختلفتان لأن عين السناء أو السنانون وعين سيناء ياء . ورد بأن القائل بذلك يقول إنه فيعال ويجعل عينه النون وياءه مزيدة وهمزة منقلبة عن واو ، وقرأ الحريريان . وأبو عمرو . والحسن (سيناء) بكسر السين والمدوهى لغة لبنى كنانة وهو أيضا ممنوع من الصرف للالف الممدودة عند الكوفيين لأنهم يثبتون أن همزة فعلاء تكون للتأنيث : وعند البصريين ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة أو العلمية والتأنيث لأن ألف فعلاء عندهم لا تكون للتأنيث بل للحاق بفعلال كإياه وحرباء وهو ملحق بقرطاس وسرداج وهمزة منقلبة عن واو أو ياء لأن الحاق يكون بهما ، وقال أبو البقاء : همزة سيناء بالكسر أصل مثل حلاق وليست للتأنيث إذ ليس في الكلام مثل حمراء والياء أصل إذ ليس في الكلام سناء ، وجوز بعضهم أن يكون فيعالا كديماس ، وقرأ الأعشى (سينا) بالفتح والقصر ، وقرئ (سينا) بالكسر والقصر فالله للتأنيث أن لم يكن أعجميا ، والمراد بهذه الشجرة شجرة الزيتون وتخصيصها بالذكر من بين سائر الأشجار لاستقلالها بمنافع معروفة . وقد قيل هي أول شجرة نبتت بعد الطوفان وتعمر كثيرا ، وفي التذكرة أنها تدوم ألف عام ولا تبعد صحتها لكن علمه بقوله : لتعلقها بالكوكب العالى وهو بعيد الصحة . وفي تفسير الخازن قيل تبقى ثلاثة آلاف سنة وتخصيصها بالوصف بالخروج من الطور مع خروجها من سائر البقاع أيضا وأكثر ما تكون في المواضع التي زاد عرضها على ميلها واشتد بردها وكانت جبلية ذا تربة بيضاء أو حمراء لتعظيمها أولاً لأنه المنشأ الأصلي لها . ولعل جعله للتعظيم أولى فيكون هذا مدحا لها باعتبار مكانها \*

وقوله تعالى : ﴿ تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ ﴾ مدحا لها باعتبار ما هي عليه في نفسها ، والياء للملابسة والمصاحبة مثلها في قولك : جاء ثياب السفروهي متعلقة بمحذوف وقع حالا من ضمير الشجرة أى تنبت ملتبسة بالدهن وهو عصارة كل ما فيه دسم . والمراد به هنا الزيت وملابستها به باعتبار ملابسة ثمرها فانه الملابس له في الحقيقة . وجوز أن تكون الباء متعلقة بالفعل معدية له كما في قولك : ذهبت بزيد كأنه قيل : تنبت الدهن بمعنى تتضمنه وتحصله . ولا يخفى أن هذا وإن صح إلا أن إثبات الدهن غير معروف في الاستعمال . وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . وسلام . وسهل . ورويس . والجحدري (تنبت) بضم التاء المثناة من فوق وكسر الباء على أنه من باب الافعال ، وخرج ذلك على أنه من أنبت بمعنى نبت فالهمزة فيه ليست للتعدي وقد جاء كذلك في قول زهير :

رأيت ذوى الحاجات حول يوتهم قطينا لهم حتى إذا أنبت البقل

وأنكر ذلك الأصمعي وقال : إن الرواية في البيت نبت بدون همزة مع أنه يحتمل أن تكون همزة أنبت فيه إن كانت للتعدي بتقدير مفعول أى أنبت البقل ثمره أو ما يأكلون ، ومنهم من خرج ما في الآية على ذلك وقال : التقدير تنبت زيتونها بالدهن ، والجار والمجرور على هذا في موضع الحال من المفعول أو من الضمير

المستتر في الفعل ؛ وقيل : الباء زائدة كما في قوله تعالى : (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) ونسبة الانبات إلى الشجرة بل وإلى الدهن مجازية قال الخفاجي : ويحتمل تعدية أنبت بالباء لمفعول ثانٍ .

وقرأ الحسن . والزهرى . وابن هرمز (تنبت) بضم أوله وفتح ما قبل آخره مبنيًا للمفعول، والجار والمجرور في موضع الحال، وقرأ زر بن حبیش (تنبت) من الافعال (الدهن) بالنصب وقرأ سليمان بن عبد الملك . والأشهب (بالدهان) جمع دهن كرماح جمع رمح، ومارووا من قراءة عبد الله تخرج الدهن وقراءة أبي ثمر بالدهن محمول على التفسير على ما في البحر لمخالفته سواد المصحف المجمع عليه ولأن الرواية الثابتة عنهما كقراءة الجمهور .

﴿ وَصَبْغٌ لِلْآكِلِينَ ٢٠ ﴾ معطوف على الدهن، ومغايرته له التي يقتضيها العطف باعتبار المفهوم وإلا فذاتهما واحدة عند كثير من المفسرين وقد جاء كثيرا تنزيل تغاير المفهومين منزلة تغاير الذاتين، ومنه قوله :  
إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتبية في المزدحم

والمعنى تنبت بالشئ الجامع بين كونه دهن يدهن به ويسرج منه وكونه إداما يصبغ فيه الخبز أى يغمس للآتدام قال في المغرب يقال : صبغ الثوب بصبغ حسن وصباغ ومنه الصبغ والصباغ من الإدام لأن الخبز يغمس فيه ويلون به كالخل والزيت، وظاهر هذا اختصاصه بكل إدام مائع وبه صرح في المصباح. وصرح بعضهم بأن إطلاق الصبغ على ذلك مجاز ، ولعل في كلام المغرب نوع إشارة إليه . وروى عن مقاتل أنه قال : الدهن الزيت والصبغ الزيتون وعلى هذا يكون العطف من عطف المتغايرين ذاتا وهو ألاكثر في العطف، ولا بد أن يقال عليه : إن الصبغ الإدام مطلقا وهو ما يؤكل تبعا للخبز في الغالب مائعا كان أم جامدا والزيتون أكثر ما يأكله الفقراء في بلادنا تبعا للخبز والاعنياء يأكلونه تبعا لنحو الارز وقلبا يأكلونه تبعا للخبز، وأنا مشغوف به منذ أنا يافع فكثيرا ما آكله تبعا واستقلالا، وأما الزيت فلم أر في أهل بغداد من اصطبغ منه وشذ من أكل منهم طعاما هو فيه وأكثروا يعجب من يأكله ومنشأ ذلك قلة وجوده عندهم وعدم الفهم له فتعافه نفوسهم . وقد كنت قديما تعافه نفسي وتدرجما ألفته والحمد لله تعالى، فقد كان صلى الله عليه وسلم يأكله . وصح أنه ﷺ طبخ له لسان شاة بزيت فأكل منه ، وأخرج أبو نعيم في الطب عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ كلوا الزيت وادهنوا به فإنه شفاء من سبعين داء منها الجذام » وأخرج الترمذى في الاطعمة عن عمر رضى الله تعالى عنه مرفوعا « كلوا الزيت وادهنوا به فإنه يخرج من شجرة مباركة، لكن قال بعضهم : هذا الأمر لمن قدر على استعماله ووافق مزاجه وهو كذلك فلا اعتراض على من لم يوافق مزاجه في عدم استعماله بل الظاهر حرمة استعماله عليه إن أضربه كما قالوا بحرمة استعمال الصفراوى للعسل ولا فرق في ذلك بين الأكل والادهان فإن الادهان به قد يضر كالأكل ، قال ابن القيم : الدهن في البلاد الحارة كاللحجاز من أسباب حفظ الصحة وإصلاح البدن وهو كالضرورى لأهلها وأما في البلاد الباردة فضار وكثرة دهن الرأس بالزيت فيها فيه خطر على البصر انتهى . وقرأ عامر بن عبد الله (وصباغا) وهو بمعنى صبغ كما مرت إليه الإشارة ومنه دبغ ودباغ . ونصبه بالعطف على موضع (بالدهن) وفي تفسير ابن عطية وقرأ عامر بن عبد قيس ومتاعا للآكلين وهو محمول على التفسير .  
﴿ وَإِنْ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ ٢١ ﴾ بيان للنعم الواصلة إليهم من جهة الحيوان إثر بيان النعم الفائضة من جهة الماء والنبات وقد بين أنها مع كونها في نفسها نعمة ينتفعون بها على وجوه شتى عبرة لا بد من أن

يعتبروا بها ويستدلوا بأحوالها على عظيم قدرة الله عز وجل وسابغ رحمته ويشكروه ولا يكفروه . وخص هذا بالحيوان لما أن محل العبرة فيه أظهر .

وقوله تعالى : ﴿ نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا ﴾ تفصيل لما فيها من . واقع العبرة . ومافي بطونها عبارة إما عن الألبان فمن تبعيضية والمراد بالبطون الأجواف فإن اللبن في الضروع أو عن العلف الذي يتكون منه اللبن فمن ابتدائية والبطون على حقيقتها . وأياما كان نضيم (بطونها) للانعام باعتبار نسبة مالبعض إلى الكل لاللائات منها على الاستخدام لأن عموم ما بعده يأباه ، وقرئ : بفتح النون وبالتاء أى نسقيكم الانعام .

﴿ وَأَلَكُم فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ ﴾ غير ماذكر من أصوافها وأشعارها وأوبارها ﴿ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾ الظاهر أن الأكل على معناه الحقيقي ومن تبعيضية لأن من أجزاء الانعام مالا يؤكل . وتقديم المعمول للفاصلة أو للحصر الاضافى بالنسبة إلى الخير ونحوها أو الحصر باعتبار مافي ( تأكلون ) من الدلالة على العادة المستمرة . وكان هذا بيان لا تنافعهم بأعيانها وما قبله بيان لا تنافعهم بمراقفها وما يحصل منها . ويجوز عندى ولم أر من صرح به أن يكون الأكل مجازا أو كناية عن التعيش مطلقا كما سمعت قبل أى ومنها ترزقون وتحصلون معاشكم .

﴿ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكَ تُحْمَلُونَ ﴾ في البر والبحر بأنفسكم وأثقالكم . وضمير (عليها) للانعام باعتبار نسبة مالبعض إلى الكل أيضا . ويجوز أن يكون لها باعتبار أن المراد بها الأبل على سبيل الاستخدام لأنها هي المحمول عليها عندهم والمناسبة للفلك فانها سفائن البر قال ذو الرمة فى صيدحه :

• سفينة بر تحت خدى زمامها • وهذا بما لا بأس به . وأما حمل الانعام من أول الأمر على الأبل فلا يناسب مقام الامتنان ولا سياق الكلام ، وفى الجمع بينهما وبين الفلك فى إيقاع الحمل عليها مبالغة فى تحملها للحمل ، قيل : وهذا هو الداعى إلى تأخير هذه المنفعة مع كونها من المنافع الحاصلة منها عن ذكر منفعة الأكل المتعلقة بعينها ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ ﴾ شروع فى بيان إهمال الناس وتركهم النظر والاعتبار فيما عدد سبحانه من النعم وما حاقهم من زوالها وفى ذلك تخويف لقريش .

وتقديم قصة نوح عليه السلام على سائر القصص بما لا يخفى وجهه ، وفى إيرادها إثر قوله تعالى ( وعليها وعلى الفلك تحملون ) من حسن الموضع مالا يوصف ، وتصديرها بالقسم لظهور كمال الاعتناء بمضمونها ، والكلام فى نسب نوح عليه السلام وثنية لبثه فى قومه ونحو ذلك قد مر ، والأصح أنه عليه السلام لم تكن رسالته عامة بل أرسل إلى قوم مخصوصين ﴿ فَقَالَ ﴾ متعظفا عليهم ومستميلا لهم إلى الحق ﴿ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ أى اعبدوه وحده كما يفصح عنه قوله تعالى فى سورة هود ( ألا تعبدوا الا الله ) وترك التقييد به للايذان بأنها هى العبادة فقط وأما العبادة مع الاشراف فليست من العبادة فى شىء رأسا ، وقوله تعالى ﴿ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾ استئناف مسوق لتلليل العبادة بالمأمور بها أو تعليل الامر بها ، و( غيره ) بالرفع صفة لإله باعتبار محله الذى هو الرفع على أنه فاعل - بلكم - أو مبتدأ خبره ( لكم ) أو محذوف و( لكم ) للتخصيص والتبيين أى مالكم فى الوجود اله غيره تعالى . وقرئ . ( غيره ) بالجر اعتبارا للفظ (إله) ﴿ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴾ الهمة لانكار الواقع واستقباحه والفاء للعطف على . مقدر يقتضيه المقام أى أتعرفون ذلك أى مضمون قوله تعالى ( مالكم من اله

( غيره ) فلا تتقون عذابه تعالى الذي يستوجه ما أتم عليه من ترك عبادته سبحانه وحده وإشراككم به عز وجل في العبادة ما لا يستحق الوجود لولا إيجاد الله تعالى إياه فضلا عن استحقاق العبادة فالمنكر عدم الاقتناع مع تحقق ما يوجهه ، ويجوز أن يكون التقدير ألا تلاحظون فلا تتقون فالمنكر كلا الأمرين فالمبالغة حيقظ في الحكمة وفي الأول في الكيفية ، وتقدير مفعول ( تتقون ) حسبا أشرفنا إليه أولى من تقدير بعضهم إياه زوال النعم ولانسلم أن المقام يقتضيه كالا يخفى ( فَقَالَ الْمَلَأُ ) أى الاشراف ( الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ ) وصف الملا بالكفر مع اشتراك الكل فيه للايذان بكال عراقهم وشدة شكيمتهم فيه ، وليس المراد من ذلك الاذمهم دون التمييز عن اشراف آخرين آمنوا به عليه السلام إذ لم يؤمن به أحد من أشرفهم كما يفصح عنه قول : ( مانراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا ) وقال الخفاجي : يصح أن يكون الوصف بذلك للتمييز وإن لم يؤمن بعض اشرفهم وقت التكلم بهذا الكلام لأن من أهله عليه السلام المتبعين له أشرفا ، وأما قول ( مانراك ) الخ فعلى زعمهم أولفلة المتبعين له من الاشراف ، وأياما كان فاعنى فقال الملا لعوامهم ( مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ ) أى فى الجنس والوصف من غير فرق بينكم وبينه وصفوه عليه السلام بذلك مبالغة فى وضع رتبته العالية وحطها عن منصب النبوة ، ووصفوه بقوله سبحانه ( يُرِيدُ أَنْ يُتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ ) اغضابا للمخاطبين عليه عليه السلام واغراء لهم على معاداته ، والتفضل طلب الفضل وهو كناية عن السيادة كأنه قيل : يريد أن يسودكم ويتقدمكم بادعاء الرسالة مع كونه مثلكم ، وقيل : صيغة التفعّل مستعارة للكّال فانه ما يتكلف له يكون على أهل وجه فكأنه قيل : يريد كمال الفضل عليكم ( وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنزَلَ مَلَائِكَةً ) بيان لعدم رسالة البشر على الإطلاق على زعمهم الفاسد بعد تحقيق بشريته عليه السلام أى ولو شاء الله تعالى إرسال الرسول لأرسل رسلا من الملائكة وإنما قيل ( لأنزل ) لأن إرسال الملائكة لا يكون الا بطريق الانزال ففعلول المشبهة مطلق الإرسال المفهوم من الجواب لانفس مضمونه كما فى قوله تعالى ( ولو شاء الله لهداكم ) ولا بأس فى ذلك ، وأما القول بأن مفعول المشبهة إنما يحذف إذا لم يكن أمرا غريبا وكان مضمون الجزاء فهو ضابطة للحذف المطرد فيه لا مطلقا فانه كسائر المفاعيل يحذف ويقدر بحسب القرائن ، وعلى هذا يجوز أن يقال : التقدير ولو شاء الله تعالى عبادته وحده لأنزل ملائكة يبلغوننا ذلك عنه عز وجل وكان هذا منهم طعن فى قوله عليه السلام لهم ( اعبدوا الله ) وكذا قوله تعالى ( مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ ٢٤ ) بل هو طعن فيما ذكر على التقدير الأول أيضا وذلك بناء على أن ( هذا ) إشارة إلى الكلام المتضمن الأمر بعبادة الله عز وجل خاصة والكلام على تقدير مضاف أى ما سمعنا بمثل هذا الكلام فى آبائنا الماضين قبل بعثته عليه السلام ، وقدّر المضاف لأن عدم السماع بكلام نوح المذكور لا يصلح للرد فان السماع بمثله كاف للقبول ، وقيل : الإشارة إلى نفس هذا الكلام مع قطع النظر عن الشخصات فلا حاجة إلى تقدير المضاف وهو كلام وجيه ، ثم إن قولهم هذا إما لكفرهم وآبائهم وفترة وأما لفرط غلوهم فى التكذيب والعناد وانهما كهم فى الغى والفساد ، وأياما كان يفغى أن يكون هو الصادر عنهم فى مبادئ دعوته عليه السلام كما ينبى عنه الفاء الظاهرة فى التعقيب فى قوله تعالى ( فقال الملا ) الخ . وقيل : ( هذا ) إشارة إلى نوح عليه السلام على معنى ما سمعنا بخبر نبوته ، وقيل : إلى اسمه وهو لفظ نوح

والمعنى لو كان نبيا لسكان له ذكر في آياتنا الأولين ، وعلى هذين القولين يكون قولهم المذكور من متأخري قومه المولودين بعد بعثته بمدة طويلة فيكون المراد من آياتهم الأولين من مضى قبلهم في زمنه عليه الصلاة والسلام ، يصدر ذلك عنهم في أواخر أمره عليه السلام وقيل : بعدم مضى آياتهم ولا يلزم أن يكون في الأواخر ، وعليهما أيضا يكون قولهم ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا هُوَ ﴾ أي ماهو ﴿ الْأَرَجُلُ بِهِ جَنَّةٌ ﴾ أي جنون أو جن يخلونه ولذلك يقول ما يقول ﴿ قَتَرَبُّوا بِهِ ﴾ فاحتملوه واصبروا عليه وانتظروا ﴿ حَتَّىٰ حِينٍ ۚ ﴾ لعله يفق ما هو فيه محمولا على تراعى أحوالهم في المكابرة والعناد واضرا بهم عما وصفوه عليه السلام به من البشرية وإرادة التفضل إلى وصفه بما ترى وهم يعرفون أنه عليه السلام أرجح الناس عملا وأرذلهم قولا ، وهو على ما تقدم محمول على تناقض مقالاتهم الفاسدة قائلهم الله تعالى أنى يؤفكون ﴿ قَالَ ﴾ استئناف بياني كأنه قيل : فإذا قال عليه السلام بعد ما سمع منهم هذه الأباطيل ؟ فقيل : قال لما رآهم قد أصروا على ما هم فيه وتمادوا على الضلال حتى يشس من إيمانهم بالسكينة وقد أوحى إليه ( أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن ) ﴿ رَبِّ انصُرْنِي ﴾ باهلا كههم بالمرة بناء على أنه حكاية اجمالية لقوله عليه السلام ( رب لا تنذر على الأرض من الكافرين ديارا ) الخ ، والباء في قوله تعالى ﴿ بِمَا كَذَّبُوكَ ﴾ للسببية أو للبدل وما مصدرية أى بسبب تكذيبهم إياى أو ببدل تكذيبهم ، وجوز أن تكون الباء آلية ومأموصولة أى انصرنى بالذى كذبونى به وهو العذاب الذى وعدتهم إياه ضمن قولى ( إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم ) وحاصله انصرنى بانجاز ذلك ، ولا يخفى ما فى حذف مثل هذا العائد من الكلام . وقرأ أبو جعفر . وابن محيصن ( رب ) بضم الباء ولا يخفى وجهه ﴿ فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ ﴾ عقيب ذلك ، وقيل : بسبب ذلك ﴿ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ ﴾ ( أن ) مفسرة للمفى الوحي من معنى القول ﴿ بَاعَيْنَا ﴾ ملتبسا بمزيد حفظنا ورعايتنا لك من التعدى أو من الزيف فى الصنع ﴿ وَوَحَيْنَا ﴾ وأمرنا وتعليمنا لكيفية صنعها ، والفاء فى قوله تعالى ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا ﴾ لترتيب مضمون ما بعدها على اتمام صنع الفلك ، والمراد بالامر العذاب كما فى قوله تعالى ( لا عاصم اليوم من أمر الله ) فهو واحد الامور لا الامر بالركوب فهو واحد الاوامر كما قيل ، والمراد بمجيئه كمال اقترابه أو ابتداء ظهوره أى إذا جاء اثر تمام الفلك عذابنا ، وقوله سبحانه ﴿ وَفَارَ التَّنُورُ ﴾ بيان وتفسير لمجيء الامر . روى أنه قيل له عليه السلام إذا فار التنور اركب أنت ومن معك وكان تنور آدم عليه السلام فصار إلى نوح عليه السلام فلما نبع منه الماء اخبرته امرأته فركبوا . واختلفوا فى مكانه فقيل كان فى مسجد الكوفة أى فى موضعه عن يمين الداخل من باب كندة اليوم ، وقيل : كان فى عين وردة من الشام ، وقيل : بالجزيرة قريبا من الموصل ، وقيل : التنور وجه الارض ، وقيل : فار التنور مثل كحى الوطيس ، وعن على كرم الله تعالى وجهه أنه فسر ( فار التنور ) بطلع الفجر فقيل : معناه إن فوران التنور كان عند طلوع الفجر وفيه بعد ، وتمام الكلام فى ذلك قد تقدم لك .

﴿ فَاسْلُكْ فِيهَا ﴾ أى أدخل فيها يقال سلك فيه أى دخل فيه وسلكه فيه أى أدخله فيه ، ومنه قوله تعالى ( ما سلككم فى سقر ) ﴿ مِنْ كُلِّ ﴾ أى من كل أمة ﴿ زَوْجَيْنِ ﴾ أى فردين مزدوجين كما يعرب عنه قوله تعالى

( اثنين ) فانه ظاهر في الفردين دون الجمعين •

وقرأ أكثر القراء من ( كل زوجين ) بالاضافة على أن المفعول ( اثنين ) أى اسلك من كل أمتي الذكر والانثى واحد من مزدوجين كجمل وناقة وحصان ورمكة . روى أنه عليه السلام لم يحمل في الفلك من ذلك إلا ما يلد ويبيض وأما ما يتولد من العفونات كالبق والذباب والدود فلم يحمل شيئاً منه ، ولعل نحو البغال ملحقة في عدم الحمل بهذا الجنس لانه يحصل بالتوالد من نوعين فالحمل منهما مذن عن الحمل منه إذا كان الحمل لثلاً ينقطع النوع كما هو الظاهر فيحتاج إلى خلق جديد كما خلق في ابتداء الأمر . والآية صريحة في أن الأمر بالادخال كان قبل صنعه الفلك ، وفي سورة هود ( حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين ) فالوجه أن يحمل على أنه حكاية لأمر آخر تنجزى ورد عند فرار التنور الذى نيط به الأمر التعاقب اعتناء بشأن المأمور به أو على أن ذلك هو الأمر السابق بعينه لكن لما كان الأمر التعليق قبل تحقق المعلق به في حق إيجاب المأمور به بمنزلة العدم جعل كأنه إنما حدث عند تحققه فحكي على صورة التنجيز ( وأهلك ) قيل عطف على ( اثنين ) على قراءة الاضافة وعلى ( زوجين ) على قراءة التنوين ، ولا يخفى اختلال المعنى عليه فهو منصوب بفعل معطوف على ( فاسلك ) أى واسلك أهلك ، والمراد بهم أمة الاجابة الذين آمنوا به عليه الصلاة والسلام سواء كانوا من ذوى قرابته أم لا وجاء إطلاق الأهل على ذلك ، وإنما حمل عليه هنا دون المعنى المشهور ليشمل من آمن من ليس ذا قرابة فانهم قد ذكروا في سورة هود والقرآن يفسر بعضه بعضاً ، وعلى هذا يكون قوله تعالى ( إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ ) استثناء منقطعاً ، واختار بعضهم حل الأهل على المشهور وإرادة أمراته وبنيه منه كما في سورة هود وحينئذ يكون الاستثناء متصلاً بما كان هناك ، وعدم ذكر من آمن للاكتفاء بالتصريح به ثمت مع دلالة ما في الاستثناء وكذا ما بعده على أنه ينبغي ادخاله ، وتأخير الأمر بادخال الأهل على التقديرين عما ذكر من ادخال الأزواج لأن ادخال الأزواج يحتاج إلى زوال الأعمال منه عليه السلام وإلى معاونة أهله إياه وأما هم فانما يدخلون باختيارهم ، ولأن في المؤخر ضرب تفصيل بذكر الاستثناء وغيره فتقديمه يخل بتجاوب النظم الكريم ، والمراد بالقول القول بالاهلاك ، والمراد بسبق ذلك تحققه في الازل أو كتابة ما يدل عليه في اللوح المحفوظ قبل أن تخلق الدنيا ، وجرى بعلى لكون السابق صاراً كما جرى باللام في قوله تعالى ( إن الذين سبقتم لهم من الحسن ) لكون السابق نافعا ( وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا ) أى لا تكلمنى فيهم بشفاعاة وانجاء لهم من الفرق ونحوه ، وإذا كان المراد بهم من سبق عليه القول فالأظهر في مقام الاضمار لا يخفى وجهه ( إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ ٢٧ ) تعليل للنهي أو لما ينبى عنه من عدم قبول الشفاعاة لهم أى أنهم مقضى عليهم بالاغراق لا محالة لظلمهم بالاشراك وسائر المعاصى ومن هذا شأنه لا ينبغي أن يشفع له أو يشفع فيه وكيف ينبغي ذلك وهلاكه من النعم التى يؤمر بالحمد عليها كما يؤذن به قوله تعالى ( فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ ) من أهلك وأتباعك ( عَلَى الْفُلْكَ فَقُلْ أَلْخِذْهُ الَّذِي نَجَّيْنَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٢٨ ) فان الحمد على الانجاء منهم متضمن للحمد على إهلاكهم ، وإنما قيل ما ذكر ولم يقل قل الحمد لله الذى أهلك القوم الظالمين لأن نعمة الانجاء أهم ، وقال الخفاجى : إن في ذلك إشارة إلى أنه لا ينبغي المسرة بمصيبة

أحد ولو عدوا من حيث كونها مصيبة له بل لما تضمنته من السلامة من ضرره أو تطهير الأرض من وسخ شره وإضلاله •

وأنت تعلم أن الحمد هنا رديف الشكر فإذا خص بالنعمة الواصلة إلى الشاكر لا يصح أن يتعلق بالمصيبة من حيث أنها مصيبة وهو ظاهر ، وفي أمره عليه السلام بالحمد على نجاته أتباعه إشارة إلى أنه نعمة عليه أيضاً ﴿ وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي ﴾ في الفلك ﴿ مِنْزَلًا ﴾ أي أنزالاً أو موضع إنزال ﴿ مُبَارَكًا ﴾ يتسبب لما يداخير في الدارين ﴿ وَأَوَّاتٌ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ ٢٩ ﴾ أي من يطلق عليه ذلك ، والدعاء بذلك إذا كان بعد الدخول فالمراد إدامة ذلك الانزال ولعل المقصود إدامة البركة ، وجوز أن يكون دعاء بالتوفيق للنزول في أبرك منازلها لأنها واسعة ، وإن كان قبل الدخول فالأمر واضح . وروى جماعة عن مجاهد أن هذا دعاء أمر نوح عليه السلام أن يقوله عند النزول من السفينة فالمعنى رب أنزلني منها في الأرض منزلاً الخ ، وأخذ منه قتادة نذب أن يقول راكب السفينة عند النزول منها (رب أنزلني) الخ ، واستظهر بعضهم الأول إذ العطف ظاهر في أن القولين وقت الاستواء ، وأعاد ( قل ) لتعدد الدعاء ، والأول متضمن دفع مضرة ولذا قدم وهذا لجلب منفعة • وأمره عليه السلام أن يشفع دعاءه ما يطابقه من ثنائه عز وجل توسلاً به إلى الإجابة فإن الثناء على المحسن يكون مستدعياً لرحمته . وقد قالوا : الثناء على الكريم يغني عن سؤاله ، وإفراده عليه السلام بالأمر مع شركة الكل في الاستواء لاظهار فضله عليه السلام وأنه لا يلبق غيره منهم للقرب من الله تعالى والفوز بعز الحضور في مقام الاحسان مع الايمان إلى كبريائه عز وجل وأنه سبحانه لا يخاطب كل أحد من عباده والاشعار بأن في دعائه عليه السلام وثنائه مندوحة عما عداه •

وقرأ أبو بكر . والمفضل . وأبو حيوة . وابن أبي عتبة . وأبان ( منزلاً ) بفتح الميم وفتح الزاي أي مكان نزول . وقرأ أبو بكر عن عاصم ( منزلاً ) بفتح الميم وكسر الزاي . قال أبو علي : يحتمل أن يكون المنزل على هذه القراءة مصدراً وأن يكون موضع نزول ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ ﴾ الذي ذكر مما فعل به عليه السلام وبقومه ﴿ لَا يَأْتِ ﴾ جليلة يستدل بها أولوا الأبصار ويعتبر ذوو الاعتبار ﴿ وَإِنْ كُنَّا لَمُبْتَلِينَ ٣٠ ﴾ إن مخفقة من ان واللام فارقة بينها وبين إن النافية وليست إن نافية واللام بمعنى إلا والجملة حالية أي وإن الشأن كنا مصيبين قوم نوح ببلاء عظيم وعقاب شديد أو مختبرين بهذه الآيات عبادنا لننظر من يعتبر ويتذكر ، والمراد معاملين معاملة المختبر وهذا كقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مَدَّكِرَ ﴾ ﴿ ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ أي من بعد إهلاك قوم نوح عليه السلام ﴿ قَوْمًا آخَرِينَ ٣١ ﴾ هم عاد أو ثمود ﴿ فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ ﴾ هو هود أو صالح عليهما السلام ، والأول هو المأثور عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما واليه ذهب أكثر المفسرين ، وأيد بقوله تعالى حكاية عن هود ( واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح ) وبمجيء قصة اد بعد قصة قوم نوح في سورة الاعراف وسورة هود وغيرهما ، واختار أبو سليمان الدمشقي . والطبري ثاني واستدلا عليه بذكر الصيحة آخر القصة والمعروف أن قوم صالح هم المهلكون بها دون قوم هود ، سيأتي الجواب عنه إن شاء الله تعالى ، وجعل القرن ظرفاً للإرسال كما في قوله تعالى ( كذلك أرسلناك



في أمة ( لا غاية له كما في قوله تعالى ( لقد أرسلنا نوحا إلى قومه ) للايذان من أول الامر أن من أرسل إليهم لم يأتهم من غير مكانهم بل إنما نشأ فيما بين أظهرهم ، و(أن) في قوله تعالى ( أن اعبدوا الله ) مفسرة لتضمن الارسال معنى القول أنى قلنا لهم على لسان الرسول اعبدوا الله ، وجوز كونها مصدرية ولا مانع من وصلها بفعل الامر وقبلها جار مقدر أى أرسلنا فيهم رسولا بأن اعبدوا الله وحده ( مَا لَكُمْ مِنْ إلهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۚ ) السلام فيه كالسلام في نظيره المار في قصة نوح عليه السلام ( وَقَالَ الْمَلَأُ ) أى الاشراف ( من قومه ) بيان لهم ، وقوله تعالى ( الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ) أى بقاء ما فيها من الحساب والثواب والعقاب أو بالمعاد أو بالحياة الثانية صفة للملأ جى بها ذما لهم وتنبها على غلوهم في الكفر ، ويجوز أن تكون للتمييز إن كان في ذلك القرن من آمن من الاشراف ، وتقديم (من قومه) هنا على الصفة مع تأخيرها في القصة السابقة لئلا يطول الفصل بين البيان والمبين لو جى به بعد الصفة وما فى حيزها مما تعلق بالصلة مع ما فى ذلك من توهم تعلقه بالدينيا أو يفصل بين المعطوف والمعطوف عليه لو جى به بعد الوصف وقبل العطف كذا قيل .

وتعقب بأنه لا حاجة إلى ارتكاب جعل (الذين) صفة للملأ وإبداء نكتة للتقديم المذكور مع ظهور جواز جعله صفة لقومه . ورد بأن الداعى لارتكابه عطف قوله تعالى ( وَأَتَرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ) أى نعمناهم ووسعنا عليهم فيها على الصلة فيكون صفة معنى الموصوف بالموصول والمتعارف إنما هو وصف الاشراف بالمترفين دون غيرهم وكذا الحال إذا لم يعطف وجعل حالا من ضمير ( كذبوا ) وأنت تعلم أنا لانسلم أن المتعارف إنما هو وصف الاشراف بالمترفين ولئن سلمنا فوصفهم بذلك قد يبقى مع جعل الموصول صفة لقومه بأن يجعل جملة (أترفناهم) حالا من (الملأ) بدون تقدير قد أو بتقديرها أى قال الملأ في حق رسولنا ( مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ ) الخ في حال احساننا عليهم •

نعم الظاهر لفظا عطف جملة (أترفناهم) على جملة الصلة ، والابلاغ معنى جعلها حالا من الضمير لا فادته الاساءة إلى من أحسن وهو أقوى في الذم ، وجى بالواو العاطفة في ( وقال الملأ ) هنا ولم يجأ بها بل جى بالجملة مستأنفة استئنافا بيانيا في موضع آخر لأن مانحن فيه حكاية لتفاوت ما بين المقالتين أعنى مقالة المرسل ومقالة المرسل إليهم لا حكاية للمقابلة لأن المرسل إليهم قالوا ما قالوا بعضهم لبعض وظاهر إباء ذلك الاستئناف وأما هنالك فيحق الاستئناف لأنه في حكاية المقابلة بين المرسل والمرسل إليهم واستدعاء مقام مخاطبة ذلك بين كذا في الكشف ، ولا يحسم مادة السؤال إذ يقال معه : لم حكى هنالك المقابلة وهنا التفاوت بين المقالتين ولم يعكس ؟ ومثل هذا يرد على من علل الذكر هنا والترك هناك بالتفنن بأن يقال : إنه لو عكس بأن ترك هنا وذكر هناك لحصل التفنن أيضا ، وأنا لم يظهر لي السر في ذلك ، وأما الاتيان بالواو هنا والفاء في ( فقال الملأ ) في قصة نوح عليه السلام فقد قيل : لعله لأن كلام الملأ هنا لم يتصل بكلام رسولهم بخلاف كلام قوم نوح عليه السلام والله تعالى أعلم بحقائق الأمور .

ولا يخفى ما فى قولهم ( ما هذا ) الخ من المبالغة في توهين أمر الرسول عليه السلام وتهوينه قائلهم الله

ما أجباهم ، وقوله تعالى ﴿يَا كُلُّ مَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ٣٣﴾ تقرير للمثالة ، والظاهر أن (ما) الثانية موصولة والعائد اليها ضمير مجرور حذف مع الجار لدلالة ما قبله عليه والحذف هنا مثله في قولك: مررت بالذي مررت في استيفاء الشرائط ، وحسنه هنا كون (تشربون) فاصلة •

وفي التحرير زعم الفراء حذف العائد المجرور مع الجار في هذه الآية وهذا لا يجوز عند البصريين ، والآية إما لا حذف فيها أو فيها حذف المفعول فقط لأن ما إذا كانت مصدرية لم تحتج إلى عائد وإن كانت موصولة فالعائد المحذوف ضمير منصوب على المفعولية متصل بالفعل والتقدير بما تشربون هـ ، وهذا تخريج على قاعدة البصريين ويفوت عليه فصاحة معادلة التركيب على أن الوجه الأول محوج إلى تأويل المصدر باسم المفعول وبعد ذلك يحتاج إلى تكلف لصحة المعنى ويحتاج إلى ذلك التكلف على الوجه الثاني أيضا إذ لا يشرب أحد من مشروبهم ولا من الذي يشربونه وإنما يشرب من فرد آخر من الجنس فلا بد من إرادة الجنس على الوجهين •

﴿وَلَنْ أَطْعَمَ بَشَرًا مِثْلَكُمْ﴾ فيما ذكر من الأحوال والصفات أى إن امتثلتم بأوامره ﴿إِنَّكُمْ إِذَا لَخَسِرُونَ ٣٤﴾ عقولكم ومغبونون في آرائكم حيث أذلتكم أنفسكم ، واللام موطئة للقسم وجملة (إنكم لخاسرون) جواب القسم ، و (إذا) فيما أميل إليه ظرفية متعلقة بما تدل عليه النسبة بين المبتدأ والخبر من الثبوت أو بالخبر واللام لا تمنع عن العمل في مثل ذلك ، وجواب الشرط محذوف دل عليه المذكور •

قال أبو حيان : ولو كان هذا هو الجواب للزمت الفاء فيه بأن يقال: فإنكم الخ بل لو كان بالفاء في تركيب غير القرآن الكريم لم يكن ذلك التركيب جائزا إلا عند الفراء ، والبصريون لا يجيزونه وهو عندهم خطأ هـ •

وذكر بعضهم أن (إذا) هنا للجزاء والجواب وتكلف لذلك ولا يدعوا إليه سوى ظن وجوب اتباع المشهور وأن الحق في أمثال هذه المقامات منحصر فيما عليه الجمهور ، وفي معجم الهوامع وكذا في الاتقان للجلال السيوطي في هذا البحث ما ينفعك مراجعته فراجعهم ﴿أَيَعِدُّكُمْ﴾ استئناف مسوق لتقرير ما قبله من زجرهم عن اتباعه .

عليه السلام بانكار وقوع ما يدعونه للإيمان به واستبعاده ، وقوله تعالى ﴿أَنْتُمْ﴾ على تقدير حرف الجرأى بانكم ، ويجوز أن لا يقدر نحو وعدتك الخير ﴿إِذَا مَثَمٌ﴾ بكسر الميم من مات يمات ، وقرئ بضمها من

مات يموت ﴿وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا﴾ أى وكان بمرض أجزائكم من اللحم ونظائره ترابا وبعضها عظاما نخرة مجردة عن اللحوم والأعصاب ، وتقديم التراب لعراقته في الاستبعاد وانقلابه من الأجزاء البادية أو وكان

متقدموكم ترابا صرفا ومتأخروكم عظاما ، وقوله تعالى ﴿أَنْتُمْ﴾ تأكيد لأنكم الأول لطول الفصل بينه وبين خبره الذى هو قوله تعالى ﴿مُخْرَجُونَ ٣٥﴾ وإذا ظرف متعلق به أى أيعدكم أنكم مخرجون من قبوركم

أحياء كما كنتم أولا إذا مَثَمٌ وكنتم ترابا •

واختار هذا الأعراب الفراء . والجري . والمبرد ، ولا يلزم من ذلك كون الإخراج وقت الموت كما لا يخفى خلافا لما توهمه أبو نزار الملقب بملك النحاة . ورده السخاوى ونقله عنه الجلال السيوطي في الأشباه والمنقول عن سيويه أن (أنكم) بدل من (أنكم) الأول وفيه معنى التأكيد وخبر أن الأولى محذوف لدلالة خبر الثانية عليه أى أيعدكم أنكم تبعثون إذا مَثَمٌ وهذا الخبر المحذوف هو العامل في إذا ، ولا يجوز أن يكون

هو الخبر لأن ظرف الزمان لا يخبر به عن الجئة ، وإذا أول بحذف المضاف أى إن إخراجكم إذا تم جاز ، وكان المبرد يأبى البديل لكونه من غير مستقل إذ لم يذكر خبر أن الأولى \*  
 وذهب الاخفش إلى أن (أنكم مخرجون) مقدر بمصدر مرفوع بفعل محذوف تقديره يحدث إخراجكم ، فعلى هذا التقدير يجوز أن تكون الجملة الشرطية خبر (أنكم) الأولى ويكون جواب (إذا) ذلك الفعل المحذوف ، ويجوز أن يكون ذلك الفعل هو خبر أن ويكون عاملاً في إذا ، وبعضهم يحكى عن الاخفش أنه يجعل (أنكم مخرجون) فاعلاً باذا كما يجعل الخروج في قولك : يوم الجمعة الخروج فاعلاً بيوم على معنى يستقر الخروج يوم الجمعة \*

وجوز بعضهم أن يكون (أنكم مخرجون) مبتدأ و(إذا تم) خبراً على معنى إخراجكم إذا تم وتجعل الجملة خبر أن الأولى ، قال في البحر : وهذا تخريج سهل لا تكلف فيه ونسبه السخاوى في سفر السعادة إلى المبرد ، والذي يقتضيه جزالة النظم الكريم ما ذكرناه عن الفراء ومن معه . وفي قراءة عبدالله (أي بعدكم إذا تم) بأسقاط (أنكم) الأولى ((هيهات)) اسم لبعده وهو في الأصل اسم صوت وفاعله مستتر فيه يرجع للتصديق أو الصحة أو الوقوع أو نحو ذلك ، مما يفهمه السياق فكأنه قيل بعد التصديق أو الصحة أو الوقوع ، وقوله تعالى ((هيهات)) تكرير لتأكيد البعد ، والغالب في هذه الكلمة مجيئها مكررة وجاءت غير مكررة في قول جرير :

• هيهات خل بالعقيق نواصله • وقوله سبحانه ((لما توعدون ٣٦)) بيان لمرجع ذلك الضمير فاللام متعلقة بمقدر كما في سقيا له أى التصديق أو الوقوع المتصف بالبعد كائن لما توعدون ، ولا ينبغي أن يقال : إنه متعلق بالضمير الراجع إلى المصدر كما في قوله :

وما الحرب إلا ما علمتم وذقمتم وما هو عنها بالحديث المزمع

فإن إعمال ضمير المصدر وإن ذهب إليه الكوفيون نادر جداً لا ينبغي أن يخرج عليه كلام الله تعالى ، وقيل : لم يثبت والبيت قابل للتأويل وهذا كله مع كون الضمير بارزاً فما ظنك إذا كان مستتراً ، والقول بأن الفاعل محذوف وليس بضمير مستتر وهو مصدر كالوقوع والتصديق والجار متعلق به مما لا ينبغي أن يلتفت إليه أصلاً لاسيما إذا كان ذلك المصدر المحذوف معرفاً لا يخفى ، ويجوز أن يكون الفاعل ضمير البعد واللام للبيان كأنه قيل ، فعل البعد وقع ثم قيل لماذا ؟ فقيل : لما توعدون ، وقيل : فاعل (هيهات) ما توعدون واللام سيف خطيب ، وأيد بقراءة ابن أبي عبة (هيهات هيهات ما توعدن) بغير لام . ورد بأنها لم تعد زيادتها في الفاعل ، وقيل : هيهات بمعنى البعد وهو مبتدأ مبنى اعتباراً لأصله خبره (لما توعدون) أى البعد كائن لما توعدون ونسب هذا التفسير للزجاج \*

وتعقبه في البحر بأنه ينبغي أن يكون تفسير معنى لا تفسير إعراب لأنه لم تثبت مصدرية (هيهات) •  
 وقرأ هرون عن أبي عمرو (هيهاتاهيهاتا) بفتحهما منوتين للتكرير كما في سائر أسماء الأفعال إذا نوت فهو اسم فعل نكرة ، وقيل : هو على هذه القراءة اسم متمكن منصوب على المصدرية . وقرأ أبو حيوة . والآخر بالضم والتنوين ، قال صاحب اللوامح : يحتمل على هذا أن تكون (هيهات) اسماً متمكناً مرفوعاً بالابتداء و (لما توعدون) خبره والتكرار للتأكيد ، ويحتمل أن يكون اسماً للفعل والضم للبناء مثل حوب في زجر الابل لكنه

نون لكونه نكرة اهـ ، وقيل : هو اسم متمكن مرفوع على الفاعلية أى وقع بعد ، وعن سيدييه أنها جمع كبيصات ، وأخذ بعضهم منه تساوى مفرديهما فى الزنة فقال مفردها هية كبيضة . وفى رواية عن أبى حيوة أنه ضمه من غير تنوين تشبيها لها بقبل وبعد فى ذلك . وقرأ أبو جعفر . وشيبة بالكسر فيهما من غير تنوين ، وروى هـ عن عيسى وهو لغة فى تميم . وأسد . وعنه أيضا وعن خالد بن الياض أنهما قرأ بكسرهما والتنوين \*

وفرا خارجة بن مصعب عن أبى عمرو . والاعرج . وعيسى أيضا بالاسكان فيهما ، فمنهم من يبقى التاء ويقف عليها كما فى مسلمات ، ومنهم من يبدلها هاء تشبيها بقاء التأنيث ويقف على الهاء ، وقيل : الوقف على الهاء لا تباع الرسم ، والذي يفهم من مجمع البيان أن ( هيات ) بالفتح تكتب بالهاء كإطاعة وأصلها هية كإزالة قلبت الياء الثانية ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وكذا هيات بالرفع والتنوين ، وهى على هذا اسم معرب مفرد ، ومضى اعتبرت جمعا كتبت بالياء وذلك إذا كانت مكسورة منونة أو غير منونة ونقل ذلك عن ابن جنى \* وقرأ ( إياه ) بابدال الهمزة من الهاء الأولى والوقف بالسكون على الهاء ، والذي أميل إليه أن جميع هذه القراءات لغات والمعنى واحد ، وفى هذه الكلمة ما يزيد على أربعين لغة وقد ذكر ذلك فى التكميل لشرح التسهيل وغيره ( إن هـ إلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا ) أصله إن الحياة إلا حياتنا الدنيا ثم وضع الضمير موضع الحياة لأن الخبر يدل عليها ويبينها فالضمير عائد على متأخر وعوده كذلك جائز فى صور ، منها إذا فسر بالخبر كما هنا كذا قالوا . واعترض بأن الخبر موصوف فتلاحظ الصفة فى ضميره كما هو المشهور فى الضمير الراجع إلى موصوف وحينئذ يصير التقدير إن حياتنا الدنيا إلا حياتنا الدنيا \* وأجيب بأن الضمير قد يعود إلى الموصوف بدون صفة ، وهذا فى الآخرة يعود إلى القول بأن الضمير عائد على ما يفهم من جنس الحياة ليفيد الحمل ما قصدوه من نفي البعث فكأنهم قالوا : لا حياة إلا حياتنا الدنيا ومن ذلك يعلم خطأ من قال : إنه كشعرى شعرى ، ومن هذا القبيل على رأى قولهم : هى العرب تقول ما شأت ، وقوله :

هى النفس ما حملتها تتحمل وللدهر أيام تجور وتعديل

وفى الكشف إيس المعنى النفس النفس لأنه لا يصلح الثانى حينئذ تفسيراً والجملة بعدها بياناً بل الضمير راجع إلى معهود ذهنى أشير إليه ثم أخبر بما بعده كما فى هذا أخوك انتهى فتأمل ولا تنفل . وقوله تعالى ( نَمُوتُ وَنَحْيَا ) جملة مفسرة لما ادعوه من أن الحياة هى الحياة الدنيا وأرادوا بذلك يموت بعضنا ويولد بعض وهكذا ، وليس المراد بالحياة حياة أخرى بعد الموت إذ لا تصلح الجملة حينئذ للتفسير ولا يذم قائلها وناقض قولهم ( وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ۝ ٣٧ ) وقيل : أرادوا بالموت العدم السابق على الوجود أو أرادوا بالحياة بقاء أولادهم بأن بقاء الأولاد فى حكم حياة الآباء ولا يخفى بعده ، ومثله على ما قبل وأنا لا أراه كذلك أن القوم كانوا قائلين بالتناسخ فحياتهم بتعلق النفس التى فارقت أبدانهم بأبدان آخر عنصرية تنقلت فى الاطوار حتى استعدت لأن تتعلق بها تلك النفس المعارقة فريد مثلاً إذا مات تتعلق نفسه بيدن آخر قد استعد فى الرحم للتعلق ثم يولد فإذا مات أيضا تتعلق نفسه بيدن آخر كذلك وهكذا إلى ما لا يتناهى ، وهذا مذهب لبعض

التناسخية وهم مليون ونحليون ، ويمكن أن يقال : إن هذا على حد قوله تعالى لعيسى عليه السلام ( إني متوفيك ورافعك إلی ) على قول فان العطف فيه بالواو وهي لا تقتضى الترتيب فيجوز أن تكون الحياة التي عنوها الحياة التي قبل الموت ويحتمل أنهم قالوا نحيا ونموت إلا أنه لما حكي عنهم قيل ( نموت ونحيا ) ليكون أوفق بقوله تعالى ( إن هي إلا حياتنا الدنيا ) ثم المراد بقولهم ( وما نحن ) الخ استمرار النفي وتأكيده ﴿ إِنَّهُ هُوَ ﴾ أى ما هو ﴿ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴾ فيما يدعيه من ارساله تعالى إياه وفيما يعدنا من أن الله تعالى يبعثنا ﴿ وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ ٣٨ ﴾ بمصدقين فيما يقوله ، والمراد أيضا استمرار النفي وتأكيده ﴿ قَالَ ﴾ أى رسولهم عند يأسه من إيمانهم بعد ما سلك في دعوتهم كل مسلك متضرعا إلى الله عز وجل ﴿ رَبِّ انصُرْنِي ﴾ عليهم وانقم لى منهم ﴿ بِمَا كَذَّبُون ٣٩ ﴾ أى بسبب تكذيبهم إياى وإصرارهم عليه أو بدل تكذيبهم ، ويجوز أن تكون الباء آية وما موصولة كما مر في قصة نوح عليه السلام ﴿ قَالَ ﴾ تعالى إجابة لدعائه وعدة بما طلب ﴿ عَمَّا قَلِيلٍ ﴾ أى عن زمان قليل فما صلة بين الجار والمجرور جىء بها لتأكيد معنى القلة و ( قليل ) صفة لزمان حذف واستغنى به عنه ومجيئه كذلك كثير ، وجوز أن تكون ( ما ) نكرة تامة و ( قليل ) بدلا منها ، وإن تكون نكرة موصوفة بقليل ، و ( عن ) بمعنى بعد هنا وهى متعلقة بقوله تعالى ﴿ لَيُصْبِحَنَّ نَادِمِينَ ٤٠ ﴾ وتعلقها بكل من الفعل والوصف محتمل ، وجاز ذلك مع توسط لام القسم لأن الجار كالظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره •

وقال أبو حيان : جمهور أصحابنا على أن لام القسم لا يتقدمها معول ما بعدها سواء كان ظرفا أم جاراً ومجرورا أم غيرهما ، وعليه يكون ذلك متعلقا بمحذوف يدل عليه ما قبله والتقدير عما قليل تنصروا وما بعده أى يصبحون عما قليل ايصبحن الخ ، ومذهب الفراء . وأبى عبيدة أنه يجوز تقديم معمول ما فى حيز هذه اللام عليها مطلقا ، و ( يصبح ) بمعنى يصير أى بالله تعالى ليصيرن نادمين على ما فعلوا من التكذيب بعد زمان قليل وذلك وقت نزول العذاب فى الدنيا ومعابنتهم له ، وقيل : بعد الموت ، وفى اللوامح عن بعضهم ( لتصبحن ) بناء على المخاطبة فلو ذهب ذاهب إلى أن القول من الرسول إلى الكفار بعد ما أجيب دعاؤه لكان جائزا • ﴿ فَأَخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةَ ﴾ أى صيحة جبريل عليه السلام صاح عليه السلام بهم فدمرهم ، وهذا على القول بأن القرن قوم صالح عليه السلام ظاهر ، ومن قال : إنهم قوم هود عليه السلام أشكل ظاهر هذا عليه بناء على أن المصرح به فى غير هذه السورة أنهم أهلكتوا بريح عاتية ، وأجاب بأن جبريل عليه السلام صاح بهم من الريح كما روى فى بعض الأحاديث ، وفى ذكر كل على حدة إشارة إلى أن كلا لو انفرد لقدميرهم لكفى ، ويجوز أن يراد بالصيحة العقوبة الهائلة والعذاب المصظم كفى قوله :

صاح الزمان بآل برمك صيحة خروا لشدتها على الأذقان

﴿ بِالْحَقِّ ﴾ متعلق بالأخذ أى بالأمر الثابت الذى لا مدفع له كما فى قوله تعالى : (وجاءت سكرة الموت

بالحق) أو بالعدل من الله عز وجل من قولك : فلان يقضى بالحق إذا كان عادلا في قضاياه أو بالوعد الصدق الذي وعده الرسول في ضمن قوله تعالى : (عما قليل ليصبحن نادمين) ﴿جَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً﴾ أى كغثاء السيل وهو ما يحمله من الورق والعيان البالية ويجمع على أغثاء شذوذاً وقد تشدد ثاؤه كما في قول امرئ القيس :

كأن ذرى رأس المجيمر (١) غدوة من السيل والغثاء فلسكة مغزل

﴿فَبَعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٤١﴾ يحتمل الاخبار والدعاء ، والبعد ضد القرب والهلاك وفعلهما ككرم وفرح والمتعارف الأول في الأول والثاني في الثاني وهو منصوب بمقدر أى بعدوا بعداً من رحمة الله تعالى أو من كل خير أو من النجاة أو هلكوا هلاكاً ، ويجب حذف ناصب هذا المصدر عند سيديه فيما إذا كان دعائياً كما صرح به في الدر المنصون ، واللام لبيان من دعى عليه أو أخبر ببعده ففى متعلقة بمحذوف لا يبعداً ، ووضع الظاهر موضع الضمير إيذاناً بأن إبعادهم لظلمهم ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ أى بعد هلاكهم ﴿قُرُونًا آخَرِينَ ٤٢﴾ هم عنداكثر المفسرين قوم صالح . وقوم لوط . وقوم شعيب وغير ذلك .

﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا﴾ أى ماتتقدم أمة من الأمم المهلكة الوقت الذى عين لهلاكهم فمن سيف خطيب جى بها لتأكيد الاستغراق المستفاد من النكرة الواقعة في سياق النفي ، وحاصل المعنى ماتتلك أمة من الأمم قبل مجيئ أجلاها ﴿وَمَا يَسْتَشْخِرُونَ ٤٣﴾ ذلك الأجل ساعة ، وضمير الجمع عائد على (أمة) باعتبار المعنى . ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا﴾ عطف على (أنشأنا) لكن لا على معنى أن إرسالهم متراف عن إنشاء القرون المذكورة جميعاً بل على معنى أن إرسال كل رسول متأخر عن إرسال قرن مخصوص بذلك الرسول كأنه قيل : ثم أنشأنا من بعدهم قروناً آخرين قد أرسلنا إلى كل قرن منهم رسولا خاصاً به ، والفصل بين المعطوفين بالجملة المعترضة للمسارعة إلى بيان هلاك أولئك القرون على وجه إجمال ، وتعليق الإرسال بالربيل نظير تعليق القتل بالقتيل في من قتل قتيلاً وللعلماء فيه توجيهات ﴿تَتَرَا﴾ من الموازنة وهو التابع مع فصل ومهلة على ما قاله الأصمعي . واختاره الحريري في الدرة .

وفي الصحاح الموازنة المتابعة ولا تكون الموازنة بين الأشياء إلا إذا وقعت بينها فترة وإلا ففى مداركة ومثله فى القاموس ، وعن أبى هلى أنه قال : الموازنة أن يتبع الخبر الخبر والكتاب الكتاب فلا يكون بينهما فصل كثير ، ونقل فى البحر عن بعض أن الموازنة التابع بغير مهلة ، وقيل : هو التابع مطلقاً ، والتاء الأولى بدل من الواو كما فى تراث وتجاه ويدل على ذلك الاشتقاق ، وجمهور القراء . والعرب على عدم تنوينه فالفه للتأنيث كالف دعوى وذكرى وهو مصدر فى موضع الحال والظاهر أنه حال من المفعول ، والمراد كما قال أبو حيان . والراغب . وغيرهما ثم أرسلنا رسلاً متواترين ، وقيل : حال من الفاعل والمراد أرسلنا متواترين . وقيل هو صفة لمصدر مقدر أى إرسالا متواترا ، وقيل مفعول مطلق لأرسلنا لأنه بمعنى واترنا . وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . وقتادة . وأبو جعفر . وشعبة . وابن محيصن . والامام الشافعى عليه الرحمة (تترى) بالتنوين وهو

لغة كنانة ، قال في البحر : وينبغي عند من ينون أن تكون الالف فيه للحاق كما في أرطى وعلقى لكن ألف  
الحاق في المصادر نادرة ، وقيل : إنها لا توجد فيها .

وقال الفراء : يقال تتر في الرفع وتتر في الجر وتترا في النصب فهو مثل صبر ونصر ووزنه فعل لا فعلى ومتى  
قيل تترى بالالف فالفه بدل التنوين كما في صبرت صبرا عند الوقت . ورد بانه لم يسمع فيه اجراء الحركات  
الثلاث على الراء وعلى مدعيه الاثبات . وأيضا كتبه بالياء بأبذلك ، وما ذكرنا من مصدرية (تترى) هو  
المشهور ، وقيل : هو جمع ، وقيل : اسم جمع وعلى القولين هو حال أيضا .

وقوله تعالى ﴿ كُلُّ مَا جَاءَ أُمَّةٌ رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ ﴾ استئناف مبين لمجىء كل رسول لأمة ولما صدر عنهم  
عند تبليغ الرسالة ، والمراد بالمجىء إما التبليغ وإما حقيقة المجىء للايدان بانهم كذبوه في أول الملاقاة ، وإضافة  
الرسول إلى الأمة مع إضافة كلهم فيما سبق إلى نون العظمة لتحقيق أن كل رسول جاء أمة الخاصة به لا أن  
كلهم جاؤا كل الأمم وللشعار بكمال شناعة المكذبين وضلالهم حيث كذبوا الرسول المعين لهم ، وقيل :  
أضاف سبحانه الرسول مع الارسال إليه عز وجل ومع المجىء إلى المرسل اليهم لأن الارسال الذي هو مبدأ  
الأمر منه تعالى والمجىء الذي هو منتهاه اليهم ﴿ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا ﴾ في الهلاك حسبما تبع بعضهم بعضا  
في مباشرة سببه وهو تكذيب الرسول ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ ﴾ جمع أحادثة وهو ما يتحدث به تعجبا وتلهيا  
كما عجيب جمع أعجوبة وهو ما يتعجب منه أى جعلناهم أحاديث يتحدث بها على سبيل التعجب والتلهى ،  
ولا يقال الأحادثة عند الأخفش إلا في الشر .

وجوز أن يكون جمع حديث وهو جمع شاذ يخالف للقياس كقطيع وأقاطيع ويسميه الزخشرى اسم  
جمع ، والمراد إنا أهلكناهم ولم يبق إلا خبرهم ﴿ فَبَعْدًا لِّقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ اقتصر ههنا على وصفهم بعدم  
الايان حسبما اقتصر على حكاية تكذيبهم إجمالا ، وأما القرون الأولون فحيث نقل عنهم ما مر من الغلو  
وتجاوز الحد في الكفر والعدوان وصفوا بالظلم ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا ﴾ أى بالآيات  
المعهودة وهى الآيات التسع وقد تقدم الكلام في تفصيلها وما قيل فيه ، و (هرون) بدل أو عطف بيان ،  
وتعرض لاختوته لموسى عليهما السلام للإشارة إلى تبعيته له في الارسال ﴿ وَسُلْطَانٌ مُّبِينٌ ﴾ أى حجة  
واضحة أو ظاهرة للحق ، والمراد بها عند جمع العصا ، وأفرادها بالذكر مع اندراجها في الآيات لتفرداها  
بالمزايا حتى صارت كأنها شيء آخر ، وجوز أن يراد بها الآيات والتعاطف من تعاطف المتحدين في الماصدق  
لتغاير مدلوليهما كعطف الصفة على الصفة مع اتحاد الذات وقد مر نظيره آنفا وهو من باب قولك : مررت  
بالرجل والنسمة المباركة حيث جرد من نفس الآيات سلطان مبين وعطف عليه مبالغة ، والايان به مفردا  
لأنه مصدر فى الأصل أو للاتحاد فى المراد ، وعن الحسن أن المراد بالآيات التكليف الدينية وبالسلطان  
المبين المعجز ، وقال أبو حيان : يجوز أن يراد بالآيات نفس المعجزات وبالسلطان المبين كيفية دلالتها لأنها  
وإن شاركت آيات الانبياء عليهم السلام فى أصل الدلالة على الصدق فقد فارقتهما فى قوة دلالتها على ذلك  
وهو كاترى ، ويمكن أن يقال : المراد بالسلطان تسلط موسى عليه السلام فى المحاوراة والاستدلال على الصانع

عز وجل وقوة الجاش والاقدام ﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ﴾ أى اشراف قومه خصوا بالذكر لأن ارسال بنى اسرائيل وهو مما أرسلنا عليهما السلام لاجله منوط بآرائهم ، ويمكن أن يراد بالملاء قومه فقد جاء استعماله بمعنى الجماعة مطلقا ﴿فَاسْتَكْبَرُوا﴾ عن الانقياد لما أمروا به ودعوا اليه من الايمان وارسال بنى اسرائيل وترك تعذيبهم ، وليست الدعوة مختصة بارسال بنى اسرائيل واطلاقهم من الاسر فى سورة النازعات (اذهب إلى فرعون إنه طغى قل هل لك إلى أن تزى وأهديك إلى ربك فتخشى) وأيضا فيما نحن فيه ما يدل على عدم الاختصاص ﴿وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ ٤٦﴾ متكبرين أو متطاولين بالبغي والظلم ، والمراد كانوا قوما عادتهم العلو .

﴿فَقَالُوا﴾ عطف على (استكبروا) وما بينهما اعتراض مقرر للاستكبار، والمراد فقالوا فيما بينهم بطريق المناصحة ﴿أَنْتُمْ لِبَشَرَيْنِ مِثْلًا﴾ ثنى البشر لأنه يطلق على الواحد كقوله تعالى (بشرأ سويا) ويطلق على الجمع كما فى قوله تعالى (فأما ترين من البشر أحدا) ولم يثن مثل نظرا إلى كونه فى حكم المصدر ، ولو أفرد البشر لصح لأنه اسم جنس يطلق على الواحد وغيره ، وكذا لو ثنى المثل فانه جاء مثنى فى قوله تعالى (يرونهم مثليهم) وجموعا فى قوله سبحانه (ثم لا يكونوا أمثالكم) نظرا إلى أنه فى تأويل الوصف إلا أن المرجح لثنية الأول وإفراد الثانى الإشارة بالأول إلى قتلتهما وانفرادهما عن قومهما مع كثرة الملاء واجتماعهم وبالثانى إلى شدة تماثلهم حتى كأنهم مع البشريين شئ واحد وهو أدل على ما عنوه .

وهذه القصص كما ترى تدل على أن مدار شبه المنكرين للنبوّة قياس حال الانبياء عليهم السلام على أحوالهم بناء على جهالهم بتفاصيل شؤون الحقيقة البشرية وتباين طبقات أفرادها فى مراقى السكّال ومهاوى النقصان بحيث يكون بعضها فى أعلى عليين وهم المختصون بالنفوس الزكية المؤيدون بالقوة القدسية المتعلقون لصفاء جواهرهم بكلا العالمين اللطيف والكشيف فيتلقون من جانب ويلقون إلى جانب ولا يعوقهم التعلق بمصالح الخلق عن التبتل إلى حضرة الحق وبعضها فى أسفل سافلين وهم كأولئك الجهلة الذين هم كالانعام بل هم أضل سبيلا .

ومن العجب أنهم لم يرضوا للنبوّة ببشر ، وقد رضى أكثرهم للالهية بحجر فقَاتَلَهُمُ اللهُ تعالى ما أجَهِلَهُمْ ، والهمزة للانكار أى لا تؤمن لبشريين مثلنا ﴿وَقَوْمَهُمَا﴾ يعنون مسائر بنى اسرائيل ﴿لَنَا عَابِدُونَ ٤٧﴾ خادمون منقادون لنا كالعبيد فى (عابدون) استعارة تبعية نظرا إلى متعارف اللغة . ونقل الخفاجى عن الراغب أنه صرح بأن العابد بمعنى الخادم حقيقة ، وقال أبو عبيدة : العرب تسمى كل من دان لذلك عبدا ، وجوز الزمخشري الحمل على حقيقة العبادة فان فرعون كان يدعى الالهية فادعى للناس العبادة على الحقيقة .

واعترض بأن الظاهر أن هذا القول من الملاء وهو يأبى ذلك ، وكونهم قالوه على لسان فرعون كما يقول خواص ملك : نحن ذوو رعية كثيرة وملك طويل عريض ومرادهم إن ملكنا ذو رعية الخ خلاف الظاهر ، وقيل عليه أيضا على تقدير أن يكون القائل فرعون : لا يلزم من ادعائه الالهية عبادة بنى اسرائيل له أو كونه يعتقد أو يدعى عبادتهم على الحقيقة له ؛ وأنت تعلم أنه متى سلم أن القائل فرعون وأنه يدعى الالهية لا يقدح



في إرادته حقيقة العبادة عدم اعتقاده ذلك لأنه على ما تدل عليه بعض الآثار كثيرا ما يظهر خلاف ما يظن حتى أنها تدل على أن دعواه الإلهية من ذلك ، نعم الأولى تفسير ( عابدون ) بخادمون وهو مما يصح اسناده إلى فرعون وملئه ، وكأنهم قصدوا بذلك التعريض بشأن الرسولين عليهما السلام وحط رتبتهما العلية عن منصب الرسالة من وجه آخر غير البشرية ، واللام في ( لنا ) متعلقة بعابدون قدمت عليه رعاية للفواصل ، وقيل للحصر أي لنا عابدون لا لهما ، والجملة حال من فاعل ( نؤمن ) مؤكدة لانكار الإيمان لهما بناء على زعمهم الفاسد المؤسس على قياس الرياسة الدينية على الرياسة الدنيوية الدائرة على التقدم في نيل الحظوظ الدنيوية من المال والجاه كدأب قريش حيث قالوا : ( لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ) وجهلهم بأن مناط الاصطفاء للرسالة هو السبق في حيازة النبوة العلية والملاكات السنية التي يفضل الله تعالى بها على من يشاء من خلقه ﴿ فَكَذَّبُوهُمَا ﴾ فاستمروا على تكذيبهما وأصروا واستكبروا استكباراً ﴿ فَكَانُوا مِنَ الْمُهْلَكِينَ ٤٨ ﴾ بالغرق في بحر القازم ، والتعقيب باعتبار آخر زمان التكذيب الذي استمروا عليه ، وقيل : تعقيب التكذيب بذلك بناء على أن المراد محكوم عليهم بالإهلاك ، وقيل : القاء لمحض السببية أي فكانوا بسبب تكذيب الرسولين من المهلكين .

﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا ﴾ بعد اهلاكهم وإنجاء بني إسرائيل من مملكتهم ﴿ مُوسَى الْكِتَابَ ﴾ أي التوراة ، وحيث كان إيتاؤه عليه السلام إياها لارشاد قومه إلى الحق كما هو شأن الكتب الإلهية جعلوا كأنهم أوتوها فقيل : ﴿ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ ٤٩ ﴾ أي إلى طريق الحق علما وعملا لما تضمنته من الاعتقادات والعمليات .

وجوز أن يكون الكلام على تقدير مضاف أي آتينا قوم موسى وضمير (لهم) عائد عليه ، وقيل أريد بموسى عليه السلام قومه كما يقال تميم وثقيف للقبيلة . وتعقب بأن المعروف في مثله إطلاق أبي القبيلة عليهم وإطلاق موسى عليه السلام على قومه ليس من هذا القبيل وإن كان لا مانع منه ، ولم يجعل ضمير (لهم) لفرعون وملئه لظهور أن التوراة إنما نزلت بعد اغراقهم لبني إسرائيل وقد يستشهد على ذلك بقوله تعالى (ولقد آتينا موسى الكتاب من بعد ما أهلكنا القرون الأولى) بناء على أن المراد بالقرون الأولى ما يعم فرعون وقومه ومن قبلهم من المهلكين كقوم نوح وهود لا ما يخص من قبلهم من الأمم المهلكين لأن تقييد الاخبار باتيانها عليه السلام الكتاب بأنه بعد اهلاك من تقدم من الأمم معلوم فلولا يدخل فرعون وقومه لم يكن فيه فائدة كما قيل ، ولم يذكر هرون مع موسى عليهما السلام اقتصارا على من هو كالأصل في الإيتاء ، وقيل لأن الكتاب نزل بالطور وهرون عليه السلام كان غائبا مع بني إسرائيل \*

﴿ وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً ﴾ آية دالة على عظيم قدرتنا بولادته منها من غير مسيس بشر فالآية أمر واحد مشترك بينهما فلذا أفردت ، وجوز أن يكون الكلام على تقدير مضاف أي جعلنا حال ابن مريم وأمه آية أو جعلنا ابن مريم وأمه ذوى آية وأن يكون على حذف آية من الأول لدلالة الثاني عليه أو بالعكس أي جعلنا ابن مريم آية لما ظهر فيه عليه السلام من الخوارق كتكلمه في المهد بما تكلم صغيرا وإحيائه الموتى وإبرائه الأكمه والأبرص وغير ذلك كبيرا وجعلنا أمه آية بأن ولدت من غير مسيس ، وقال الحسن : إنها عليها

السلام تكلمت في صغرها أيضا حيث قالت : (هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب) ولم تاتمق ثديا قط ، وقال الخفاجي : لك أن تقول: إنما يحتاج إلى توجيه أفراد الآية بما ذكر إذا أريد أنها آية على قدرة الله تعالى أما إذا كانت بمعنى المعجزة أو الارهاص فلا لأنها إنما هي لعيسى عليه السلام لنبوته دون مريم اه . ولا يخفى ما فيه والوجه عندى ما تقدم ، والتعبير عن عيسى عليه السلام بابن مريم وعن مريم بأمه للايذان من أول الامر بحثية كونهما آية فان نسبته عليه السلام اليها مع أن النسب إلى الآباء دالة على أن لا أب له أى جعلنا ابن مريم وحدها من غير أن يكون له أب وأمّه التي ولدته خاصة من غير مشاركة الأب آية ، وتقديمه عليه السلام لاصالته فيما ذكر من كونه آية كما قيل أن تقديم أمه في قوله تعالى (وجعلناها وابنها آية للعالمين) لاصالتها فيما نسب اليها من الاحصان والنفخ ، ثم اعلم أن الذي أجمع عليه الاسلاميون أنه ليس لمريم ابن سوى عيسى عليه السلام •

وزعم بعض النصارى قاتلهم الله تعالى أنها بعد أن ولدت عيسى تزوجت يوسف النجار وولدت منه ثلاثة أبناء ، والمعتمد عليه عندهم أنها كانت في حال الصغر خطيبة يوسف النجار وعقد عليها ولم يقر بها ولما رأى حملها بعيسى عليه السلام هم بتخليتها فرأى في المنام ملكا أوقفه على حقيقة الحال فلما ولدت بقيت عنده مع عيسى عليه السلام فجعل يربيّه ويتعهده مع أولاد له من زوجة غيرها فأما هي فلم يكن يقر بها أصلا . والمسلمون لا يسلمون انها كانت معقودا عليها ليوسف ويسلمون أنها كانت خطيبته وأنه تعهدا وتعهد عيسى عليه السلام ويقولون: كان ذلك لقربته منها ﴿وَأَوْيَيْنَاهُمَا﴾ أى جعلناهما يا ويان ﴿إِلَى رَبْوَةٍ﴾ هي ما ارتفع من الأرض دون الجبل •

واختلف في المراد بها هنا فاخرج وكيع . وابن أبي شيبة . وابن المنذر . وابن عساكر بسند صحيح عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى (إلى ربوة) أنبأنا انها دمشق ، وأخرج ابن عساكر عن عبد الله بن سلام وعن يزيد بن شجرة الصحابي وعن سعيد بن المسيب وعن قتادة عن الحسن أنهم قالوا : الربوة هي دمشق ، وفي ذلك حديث مرفوع أخرجه ابن عساكر عن أبي أمامة بسند ضعيف •

وأخرج جماعة عن أبي هريرة أنه قال : هي الرملة من فلسطين ، وأخرج ذلك ابن مردويه من حديثه مرفوعا ، وأخرج الطبراني في الأوسط . وجماعة عن مرة البهزي قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : الربوة الرملة ، وأخرج ابن جرير . وغيره عن الضحاك أنه قال : هي بيت المقدس ، وأخرج هو وغيره أيضا عن قتادة أنه قال : كنا نحدث أن الربوة بيت المقدس ، وذكروا عن كعب أن أرضه كبد الأرض وأقربها إلى السماء ثمانية عشر ميلا ولذا كان المعراج ورفع عيسى عليه السلام منه ، وهذا القول أوفق باطلاق الربوة على ما سمعت من معناها ، وأخرج ابن المنذر . وغيره عن وهب . وابن جرير . وغيره عن ابن زيد الربوة مصر ، وروى عن زيد بن أسلم أنه قال : هي الاسكندرية ، وذكروا أى قرى مصر كل واحدة منها على ربوة مرتفعة لعموم النيل في زيادته جميع أرضها فلم تكن القرى على الرى لغرق ، وذكر أن سبب هذا الإيواء أن ملك ذلك الزمان عزم على قتل عيسى عليه السلام فقترت به أمه إلى أحد هذه الأماكن التي ذكرت كذا في البحر ، ورأيت في انجيل متى أن عيسى عليه السلام لما ولد في بيت لحم في أيام هيرودس الملك وافى جماعة من

المجوس من المشرق إلى أورشليم يقولون : أين المولود ملك اليهود فقد رأينا نجمة في المشرق وجئنا لنسجد له فلما سمع هيرودس اضطرب وجمع رؤساء الكهنة وكتبة الشعب فسألهم أين يولد المسيح ؟ فقالوا : في بيت لحم فدعا المجوس سرا وتحقق منهم الزمان الذي ظهر لهم فيه النجم وأرسلهم إلى بيت لحم وقال لهم : اجتهدوا في البحث عن هذا المولود فإذا وجدتموه فاخبروني لاسجد له معكم فذهبوا فوجدوه مع مريم فسجدوا وقربوا القرايين ورأوا في المنام أن لا يرجعوا إلى هيرودس فذهبوا إلى كورتهم ورأى يوسف في المنام ملكا يقول له قم فخذ الطفل وأمه واهرب إلى مصر وكن هناك حتى أقول لك فان هيرودس قد عزم على أن يطلب الطفل ليهلكه فقام وأخذ الطفل وأمه ليلا ومضى إلى مصر وكان هناك إلى وفاة هيرودس فلما توفي رأى يوسف الملك في المنام يقول له : قم فخذ الطفل وأمه واهرب إلى أرض اسرائيل فلما سمع أن أرشلاوس قد ملك على اليهودية من يطلب نفس الطفل فقام وأخذهما وجاء إلى أرض اسرائيل فلما سمع أن أرشلاوس قد ملك على اليهودية بعد أبيه هيرودس خاف أن يذهب هناك فاخبر في المنام وذهب إلى تخوم الجليل فسكن في مدينة تدعى ناصرة اه ، فان صح هذا كان الظاهر أن الربوة في أرض مصر أو ناصرة من أرض الشام والله تعالى أعلم . وقرأ أكثر القراء (ربوة) بضم الراء وهي لغة قريش \*

وقرأ أبو اسحق السبيعي (ربوة) بكسر ها ، وابن أبي اسحق (ربوة) بضم الراء وبالألف ، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما . والاشهب العقيلي . والفرزدق . والسلي في نقل صاحب اللوامح بفتحها وبالألف . وقرئ بكسر ها وبالألف ﴿ذَاتَ قَرَارٍ﴾ أي مستقر من أرض منبسطة ، والمراد أنها في واد فسيح تنبسط به نفس من يأوي إليه ، وقال مجاهد : ذات ثمار وزروع ، والمراد أنها محل صالح لقرار الناس فيه لما فيه من الزروع والثمار وهو أنسب بقوله تعالى : ﴿وَمَعِينٌ ۝ ٥٠﴾ أي وماء معين أي جار ، ووزنه فاعيل على أن الميم أصاية من معن بمعنى جرى ، وأصله الابعاد في الشيء ومنه أمعن النظر \*

وفي البحر معن الشيء معانة كثر أو من الماعون ، وإطلاقه على الماء الجاري لنفعه ، وجوز أن يكون وزنه مفعول كمخيط على أن الميم زائدة من عانه أدركه بعينه كركبه إذا ضربه بركبته وإطلاقه على الماء الجاري لما أنه في الأغلب يكون ظاهراً مشاهداً بالعين ، ووصف الماء بذلك لأنه الجامع لانشرائح الصدر وطيب المكان وكثرة المنافع ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ حكاية لرسول الله ﷺ على وجه الاجمال لما خوطب به كل رسول في عصره جرى بها اثر حكاية إيواء عيسى وأمه عليهما السلام إلى الربوة إذ نادانا بأن ترتيب مبادئ النعم لم تكن من خصائص عيسى عليه السلام بل إباحة الطيبات شرع قديم جرى عليه جميع الرسل عليهم السلام ووصوا به أي وقلنا لكل رسول كل من الطيبات واعمل صالحاً فمير عن تلك الأوامر المتعددة المتعلقة بالرسول بصيغة الجمع عند الحكاية إجمالاً للايجاز أو حكاية لما ذكر لعيسى وأمه عليهما السلام عند إيوائهما إلى الربوة ليقترنيا بالرسول في تناول ما رزقا كأنه قبل آويناها إلى ربوة ذات قرار ومعين وقلنا أو قائلين لهما هذا أي أعلنناهما أو معلبيهما أن الرسل كلهم خوطبوا بهذا فكلا واعملا اقتداء بهما ، وجوز أن يكون نداء لعيسى عليه السلام وأمرأ له بأن يأكل من الطيبات ، فقد جاء في حديث مرسل عن حفص

ابن أبي جبلة عن النبي ﷺ أنه قال في قوله تعالى ( يا أيها الرسل ) الخ : ذاك عيسى ابن مريم كان يأكل (١) من غزل أمه ، وعن الحسن . ومجاهد . وقتادة . والسدي . والكلي أنه نداء لرسول الله ﷺ وخطاب له والجمع للتعظيم واستظهر ذلك النيسابوري ، وما وقع في شرح التلخيص تبعاً للرؤى من أن قصد التعظيم بصيغة الجمع في غير ضمير المتكلم لم يقع في الكلام القديم خطأ لكثرة في كلام العرب مطلقاً بل في جميع الأسنة وقد صرح به الثعالبي في فقه اللغة ، والمراد بالطيبات على ما اختاره شيخ الإسلام وغيره ما يستطاب ويستلذ من مباحات المأكل والفواكه ، واستدل له بأن السياق يقتضيه والأمر عليه للإباحة والترفيه وفيه إبطال للرهبانية التي ابتدعتها النصارى ، وقيل المراد بالطيبات ما حل والأمر تكليفي ، وأيد بتعقيبه بقوله تعالى : ﴿ وَاعْمَلُوا صَالِحاً ﴾ أي عملاً صالحاً ، وقد يؤيد بما أخرجه أحمد في الزهد . وابن أبي حاتم . وابن مردويه . والحاكم وصححه عن أم عبد الله أخت شداد بن أوس رضي الله تعالى عنها أنها بعثت إلى النبي ﷺ بقدر لبن عند فطره وهو صائم فرد إليها رسولها أني لك هذا اللبن ؟ قالت : من شاة لي فرد إليها رسولها أني لك الشاة ؟ فقالت : اشتريتها من مالي فشرب منه عليه الصلاة والسلام فلما كان من الغد أتته أم عبد الله فقالت : يا رسول الله بعثت إليك بلبن فرددت إلى الرسول فيه فقال ﷺ لها : « بذلك أمرت الرسل قبلي أن لا تأكل إلا طيباً ولا تعمل إلا صالحاً » وكذا بما أخرجه مسلم . والترمذي . وغيرهما عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ يا أيها الناس إن الله تعالى لا يقبل إلا طيباً وإن الله تعالى أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال ( يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً ) وقال ( يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم ) ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام يمد يديه إلى السماء يارب يارب فأنى يستجاب لذلك » وتقديم الأمر بكل الحلال لأن أكل الحلال معين على العمل الصالح وجاء في بعض الأخبار أن الله تعالى لا يقبل عبادة من في جوفه لقمة من حرام ، وصح أيما لحم نبت من سحت فالنار أولى به . ولعل تقديم الأمر الأول على تقدير حمل الطيب على ما يستلذ من المباحات لأنه أوفق بقوله تعالى ( وآتيناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين ) وفي الأمر بعده بالعمل الصالح حث على الشكر ﴿ إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ من الأعمال الظاهرة والباطنة ﴿ عَلِيمٌ ٥١ ﴾ فاجازيكم عليه . وفي البحر أن هذا تحذير للرسول عليهم السلام في الظاهر والمراد أتباعهم ﴿ وَإِنَّ هَذِهِ ﴾ أي الملة والشريعة ، وأشير إليها بهذه الإشارة إلى كمال ظهور أمرها في الصحة والسداد وانتظامها بسبب ذلك في سلك الأمور المشاهدة ﴿ أَمَّتْكُمْ ﴾ أي ملتكم وشريعتكم والخطاب للرسول عليهم السلام على نحو ما مر ، وقيل عام لهم ولغيرهم وروى ذلك عن مجاهد ، والجملة على ما قال الخفاجي عطف على جملة ( إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ) فالواو من المحكي ، وقيل هي من الحكاية وقد عطفت قولاً على قول ، والتقدير قلنا يا أيها الرسل كلوا الخ وقلنا لهم إن هذه أممتكم ولا يخفى بعده . وقيل : الواو ليست للعطف والجملة بعدها مستأنفة غير معطوفة على ما قبلها وهو كما ترى ، وقوله سبحانه ﴿ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ حال مبنية من الخبر والعامل فيها معنى الإشارة أي أشير إليها في حال كونها شريعة متحدة

في الأصول التي لا تبدل بتبدل الأعصار ؛ وقيل ( هذه ) إشارة إلى الأمم الماضية للرسول ، والمعنى ان هذه جماعتكم جماعة واحدة متفقة على الايمان والتوحيد في العبادة ﴿ وَأَنَا رَبُّكُمْ ﴾ أى من غير أن يكون لى شريك فى الربوبية ، وهذه الجملة عطف على جملة « إن هذه ، الخ المعطوفة على ما تقدم وهما داخلان فى حيز التعليل للعمل الصالح لأن الظاهر أن قوله سبحانه « إني بما تعملون عليم » تعليل لذلك ، ولعل المراد بالعمل الصالح ما يشمل العقائد الحقّة والأعمال الصحيحة ، واقتضاء المجازاة والربوبية لذلك ظاهر وأما اقتضاء اتحاد الشريعة فى الأصول التي لا تبدل لذلك فباعتبار أنه دليل حقية العقائد وحقيتها تقتضى الاتيان بها والاتيان بها يقتضى الاتيان بغيرها من الأعمال الصالحة بل قيل لا يصح الاعتقاد مع ترك العمل ، وعلى هذا يكون قوله تعالى : ﴿ فَاتَّقُونِ ٥٢ ﴾ كالصريح بالنتيجة فيكون الكلام نظير قولك : العالم حادث لأنه متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث .

وفى إرشاد العقل السليم أن ضمير الخطاب فى قوله تعالى : (ربكم) وفى قوله سبحانه : (فاتقون) للرسول والأمم جميعا على أن الأمر فى حق الرسول للتهيب والالهاب وفى حق الأمة للتحذير والايحاج ، والفاء لترتيب الأمر أو وجوب الامتثال به على ما قبله من اختصاص الربوبية به سبحانه واتحاد الأمة فان تلا منها ما موجب للاتقاء حتما ، والمعنى فاتقون فى شق العصا والمخالفة بالاخلاق بموجب ما ذكره .

وقرأ الحريمان . وأبو عمرو ( وأن ) بفتح الهمزة وتشديد النون ، وخرج على تقدير حرف الجر أى ولأن هذه الخ ، والجار والمجرور متعلق باتقون ، قال الخفاجى : والسكلام فى الفاء الداخلة عليه كالكلام فى فاء قوله تعالى : «فايأى فازهبون» وهى للسببية وللعطف على ما قبله وهو «اعملوا» والمعنى اتقون لأن العقول متفقة على ربوبيتى والعقائد الحقّة الموجبة للتقوى انتهى ، ولا يخلو عن شئ ، وجوز أن تكون «إن هذه» الخ على هذه القراءة معطوفا على (ما تعملون) والمعنى أنى عليم بما تعملون وبأن هذه أمتكم أمة واحدة الخ فهو داخل فى حيز المعلوم . وضعف بأنه لاجزالة فى المعنى عليه ، وقيل : هو معمول لفعل محذوف أى واعلموا أن هذه أمتكم الخ وهذا المحذوف معطوف على «اعملوا» ولا يخفى أن هذا التقدير خلاف الظاهر .

وقرأ ابن عامر ( وأن ) بفتح الهمزة وتخفيف النون على أنها المخففة من الثقيلة ويعلم توجيه الفتح بما ذكرنا . ﴿ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ ﴾ الضمير لما دل عليه الآية من أربابها إن كانت بمعنى الملة أو لها إن كانت بمعنى الجماعة ، وجوز أن يراد بالآمة أو الملة وعند عود الضمير عليها الجماعة على أن ذلك من باب الاستخدام ، والمراد حكاية مآثر من أمم الرسل عليهم السلام من مخالفة الأمر ، والفاء لترتيب عصيانهم على الأمر لزيادة تقييد حالهم ، وتقطع بمعنى قطع كتقدم بمعنى قدم ؛ والمراد بأمرهم أمر دينهم إما على تقدير مضاف أو على جعل الاضافة عهدية أى قطعوا أمر دينهم وجعلوه أديانا مختلفة مع اتحادهم ، وجوز أن يراد بالتقطع التفرق ، و«أمرهم» منصوب بنزع الخافض أى تفرقوا وتحزبوا فى أمرهم ، ويجوز أن يكون (أمرهم) على هذا نصبا على التمييز عند الكوفيين المجوزين تعريف التمييز ﴿ يَنْهَوْنَهُمْ زُبْرًا ﴾ أى قطعاً جمع زبور بمعنى فرقة ، ويؤيده

أنه قرئ (زبراً) بضم الزاي وفتح الباء فانه مشهور ثابت في جمع زبرة بمعنى قطعة وهو حال من (أمرهم) أو من واو (تقطعوا) أو مفعول ثان له فانه مضمن معنى جعلوا ، وقيل : هو جمع زبور بمعنى كتاب من زبرت بمعنى كتبت وهو مفعول ثان لتقطعوا المضمن معنى الجعل أى قطعوا أمر دينهم جاءلين له كتباً \* وجوز أن يكون حالا من (أمرهم) على اعتبار تقطعوا لازماً أى تفرقوا في أمرهم حال كونه مثل الكتب السماوية عندهم . وقيل : إنها حال مقدرة أو منصوب بنزع الخافض أى في كتب ، وتفسير (زبراً) بكتب رواه جماعة عن قتادة كما في الدر المنثور ، ولا يخفى خفاء المعنى عليه ولا يكاد يستقيم إلا بتأويل قدبره

وقرئ (زبراً) باسكان الباء للتخفيف كرسل في رسل ، وجاء (فتقطعوا) هنا بالفاء إيداناً بان ذلك اعتقب الأمر وفيه مبالغة في الذم كما أشرنا إليه ، وجاء في سورة الانبياء بالواو فاحتمل معنى الفاء واحتمل تأخر تقطعهم عن الأمر . وجاء هنا (وأنا ربكم فاتقون) وهو أبلغ في التخويف والتحذير مما جاء هناك من قوله تعالى : هناك : (وأنا ربكم فاعبدون) لأن هذه جاءت عقيب إهلاك طوائف كثيرين قوم نوح والأمم الذين من بعدهم وفي تلك السورة وإن تقدمت أيضاً قصة نوح وما قبلها فانه جاء بعدها ما يدل على الاحسان واللطف التام في قصة أيوب . وذكر يا ومريم فناسب الأمر بالعبادة لمن هذه صفته عز وجل قاله أبو حيان ، وما ذكره أولاً غير واف بالمقصود ، وما ذكره ثانياً قيل عليه : إنه مبنى على أن الآية تذييل للقصص السابقة أو لقصة عيسى عليه السلام لا ابتداء كلام فانه حينئذ لا يفيد ذلك إلا أن يراد أنه وقع في الحكاية لهذه المناسبة فتأمل \* ﴿كُلُّ حِزْبٍ﴾ من أولئك المتحزبين ﴿بِمَا لَدَيْهِمْ﴾ من الأمر الذي اختاروه ﴿فَرَحُونُ ٥٣﴾ مسرورون

منشرحو الصدر ، والمراد أنهم معجبون به معتقدون أنه الحق ، وفي هذا من ذم أولئك المتحزبين ما فيه \* ﴿فَذَرْنَهُمْ فِي غَمَرَّتِهِمْ﴾ خطاب له صلى الله تعالى عليه وسلم في شأن قريش الذين تقطعوا في أمر الدين الخلق ، والغمرة الماء الذي يغمر القامة وأصلها من الستر والمراد بها الجهالة بجامع الغلبة والاستهلاك ، وكأنه لما ذكر سبحانه في ضمن ما كان من أumm الانبياء عليهم السلام توزعهم واقسامهم ما كان يجب اجتماعه واتفاق السكامة عليه من الدين وفرحهم بفعلهم الباطل ومعتقدهم العاقل قال لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم : فاذا ذاك دعم في جهلهم هذا الذي لا جهل فوقه تخلية وخذلانا ودلالة على اليأس من أن ينجع القول فيهم وضمن التسلية في ذكر الغاية أعنى قوله سبحانه : ﴿حَتَّىٰ حِينٍ ٥٤﴾ فان المراد بذلك حين قتلهم وهو يوم بدر على ما روى عن مقاتل أو موتهم على الكفر الموجب للعذاب أو عذابهم ، وفي التفسير والابهام ما لا يخفى من التحويل \* وجوز أن يقال : شبه حال هؤلاء مع ما هم عليه من محاولة الباطل والانغماس فيه بحال من يدخل في الماء الغامر للعب والجامع تضييع الوقت بعد الكدح في العمل ، والكلام حينئذ على منوال سابقه أعنى قوله تعالى : ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرَحُونَ﴾ لما جعلوا فرحين غروراً جعلوا لاعبين أيضاً والأول أظهر ، وقد يجعل الكلام عليه أيضاً استعارة تمثيلية بل هو أولى عند البلغاء كما لا يخفى \*

وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . وأبو حيوة . والسلمى (في غمراتهم) على الجمع لأن لكل واحد غمرة \* ﴿اَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ﴾ أى الذى نعطيهم إياه ونجعله مدداً لهم ، فما موصولة اسم أن ولا يضر كونها

موصولة لأنها في الامام كذلك لسر لانعرفه . وقوله تعالى : ( من مال وبنين ٥٥ ) بيان لها . وتقديم المال على البنين مع كونهم أعز منه قدم وجهه . وقوله سبحانه : ( نُسارعُ لهم في الخيرات ) خبر أن والراجع إلى الاسم محذوف أى يحسبون أن الذى نمدم به من المال والبنين نسارع به لهم فيما فيه خيرهم ولا كرامهم على أن الهمة لانكار الواقع واستقباحه وحذف هذا العائد لطول الكلام مع تقدم نظيره في الصلة إلا أن حذف مثله قليل ، وقال هشام بن معاوية : الرابط هو الاسم الظاهر وهو ( الخيرات ) وكان المعنى نسارع لهم فيه ثم أظهر ف قيل في الخيرات ، وهذا يتشبه على مذهب الأخفش في إجازته نحو زيد قام أبو عبد الله إذا كان أبو عبد الله كنية لزيد ، قيل : ولا يجوز أن يكون الخبر ( من مال وبنين ) لأن الله تعالى أمدم بذلك فلا يعاب ولا ينكر عليهم اعتقاد المدد به كما يفيد الاستفهام الانكارى . وتعقب بأنه لا يبعد أن يكون المراد ما يجعله مدد أنافعا لهم في الآخرة ليس المال والبنين بل الاعتقاد والعمل الصالح . كقوله تعالى : ( يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم ) وفيه ما فيه . وما ذكرنا من كون ماموصولة هو الظاهر ، ومن جوز كونها مصدرية وجعل المصدر الحاصل بعد السبك اسم أن وخبرها ( نسارع ) على تقدير مسارعة بناء على أن الأصل أن نسارع فحذفت أن وارتفع الفعل لم يوف القرآن الكريم حقه ، وكذا من جعلها كافة كالإكسائي ونقل ذلك عنه أبو حيان ، وجوز عليه الوقف على ( بنين ) معللا بأن ما بعد يحسب قد انتظم مسنداً ومسنداً إليه من حيث المعنى وإن كان في تأويل مفرد وهو كما ترى ، وقرأ ابن وثاب «إنما نمدم» بكسر همزة إن . وقرأ ابن كثير في رواية ( يمدم ) بالياء .

وقرأ السلمي . وعبد الرحمن بن أبي بكرة ( يسارع ) بالياء وكسر الراء فان كان فاعله ضميره تعالى فالكلام في الرابط على ما سمعت ، وإن كان ضمير الموصول فهو الرابط . وعن ابن أبي بكرة المذكور أنه قرأ ( يسارع ) بالياء وفتح الراء مبنيًا للفعول . وقرأ الحر النحوى ( نسرع ) بالنون مضارع أسرع . وقرئ على ما في الكشف ( يسرع ) بالياء مضارع أسرع أيضا وفي فاعله الاحتمالان المشار إليهما آنفاً ( بل لا يشعرون ٥٦ ) حذف على مقدر يفسح عليه الكلام أى كلالا ففعل ذلك بل لا يشعرون أى ليس من شأنهم الشعور أن هم إلا كالاتعام بل هم أضل حتى يتأملوا ويتفكروا في ذلك هو استدراج أم مسارعة ومبادرة في الخيرات . ومن هنا قيل : من يعص الله تعالى ولم ير نقصانا فيما أعطاه سبحانه من الدنيا فليعلم أنه مستدرج قد مكربه ، وقال قتادة : لاتعتبروا الناس باموالهم وأولادهم ولكن اعتبروهم بالايان والعمل الصالح .

( إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ ٥٧ ) الكلام فيه نظير مامر في نظيره في سورة الانبياء بيد أن في استمرار الاشفاق هنا في الدنيا والآخرة للؤمنين تردداً ( وَالَّذِينَ هُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِنْ رَبِّهِمْ ) المنزل والمنصوبة في الآفاق والآنفس ، والباء للبلابة وهى متعلقة بقوله تعالى : ( يُؤْمِنُونَ ٥٨ ) أى يصدقون ، والمراد التصديق بمدلولها إذ لا مدح في التصديق بوجودها ، والتعبير بالمضارع دون الاسم للإشارة إلى أنه كلما وقفوا على آية آمنوا بها وصدقوا بمدلولها ( وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ ٥٩ ) فيخلصون العبادة عز وجل فالمراد نفي الشرك الخفى

كالرياء بالعبادة كذا قيل ، وقد اختار بعض المحققين التعميم أى لا يشركون به تعالى شركا جليا ولا خفيا ولعله الأولى ، ولا يخفى عن ذلك وصفهم بالآل ان بايات الله تعالى •

وجوز أن يراد بماسبق وصفهم بتوحيد الربوبية ومما هنا وصفهم بتوحيد الألوهية ، ولم يقتصر على الأول لأن أكثر الكفار متصفون بتوحيد الربوبية (ولكن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ولا ياباه التعرض لعنوان الربوبية فانه في المواضع الثلاثة للاشعار بالعلية وذلك العنوان يصلح لأن يكون علة لتوحيد الألوهية كما لا يخفى •

(وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا) أى يعطون ما أعطوا من الصدقات ﴿وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَّةٌ﴾ خائفة من أن لا يقبل منهم وأن لا يقع على الوجه اللائق فيؤاخذوا به . وقرأت عائشة . وابن عباس . وقتادة . والاعمش . والحسن . والنخعي (يأتون ما أتوا) من الاتيان لا الاتياء فيهما . وأخرج ابن مردويه . وسعيد بن منصور عن عائشة أنه ﷺ قرأ كذلك وأطلق عليها المفسرون قراءة رسول الله عليه الصلاة والسلام يعنون أن المحدثين نقلوها عنه ﷺ ولم يروها القراء من طرقهم . والمعنى عليها يفعلون من العبادات ما فعلوه وقلوبهم وجلة ، وروى نحو هذا عن رسول الله ﷺ •

فقد أخرج أحمد . والترمذى . وابن ماجه . والحاكم وصححه . وابن المنذر . وابن جرير . وجماعة عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : قلت يا رسول الله قول الله (وَالَّذِينَ يَأْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَّةٌ) أهو الرجل يسرق وبزنى ويشرب الخمر وهو مع ذلك يخاف الله تعالى ؟ قال : لا ولكنه الرجل يصوم ويتصدق ويصلى وهو مع ذلك يخاف الله تعالى أن لا يتقبل منه ، وجلة (قلوبهم وجلة) فى القراءتين فى موضع الحال من ضمير الجمع فى الصلة الأولى ، والتعبير بالمضارع فيها للدلالة على الاستمرار وفى الثانية للدلالة على التحقق ، وقوله تعالى : ﴿أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ٦٠﴾ بتقدير اللام التعليلية وهى متعلقة بوجلة أى خائفة من عدم القبول وعدم الوقوع على الوجه اللائق لأنهم راجعون اليه تعالى ومبعوثون يوم القيامة حينئذ تنكشف الحقائق ويحتاج العبد إلى عمل مقبول لائق (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) •

وجوز أن يكون بتقدير من الابتدائية التى يتعدى بها الوجه أى وجلة من أن رجوعهم إليه عز وجل على أن مناط الوجه أن لا يقبل ذلك منهم وأن لا يقع على الوجه اللائق فيؤاخذوا به حينئذ لا مجرد رجوعهم إليه عز وجل ، وقد يؤيد الوجه الأول بقراءة الاعمش (إنهم) بكسر الهمزة ، ولعل التعبير بالجملة الاسمية المخبر فيها بالوصف دون الفعل المضارع للبالغة فى تحقق الرجوع حتى كأنه من الأمور الثابتة المستمرة كذا قيل • وجوز على بعد أن يكون المراد من الرجوع المذكور الرجوع اليه عز وجل بالعبودية ، فوجه التعبير بالجملة الاسمية عليه أظهر من أن يخفى ، ووجه تعليل الخوف من عدم القبول وعدم وقوع فعلهم كأنما ما كان على الوجه اللائق بأنهم راجعون اليه تعالى بالعبودية عدم وجوب قبول عملهم عليه تعالى حينئذ لأنه سبحانه مالك وللمالك أن يفعل بملكه ما يشاء وظهور نقصهم كيف كانوا عن كماله جل جلاله والناقص مظنة أن لا يأتى بما يليق بالسكامل لاسيما إذا كان ذلك السكامل هو الله عز وجل الذى لا يتناهى كماله ولا أراك ترى فى هذا



الوجه ظفا سوى كلف البعد فتأمل ، ثم ان الموصولات الأربع على ما قاله شيخ الاسلام . وغيره عبارة عن طائفة واحدة متصفة بما ذكر في حيز صلاتها من الأوصاف الأربعة لاعتن طوائف كل واحدة منها متصفة بواحد من الأوصاف المذكورة كأنه قيل : إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون وبايات ربهم يؤمنون الخ ، وإنما كرر الموصول إيداناً باستقلال كل واحدة من تلك الصفات بفضيلة باهرة على حياها وتنزيلاً لاستقلالها منزلة استقلال الموصوف بها ، وهذا جار على ثلثا القراءتين في قوله تعالى : (والذين يؤتون ما آتوا) وللعلامة الطيبي في هذا المقام كلام لا أظنك تستطيعه كيف وفيه القول بأن الذين هم برهم لا يشركون والذين يأتون ما أتوا وقلوبهم وجلة هم المعاصون من أمة محمد ﷺ وهو في غاية البعد •

وقد ذكر الامام أن الصفة الرابعة نهاية مقامات الصديقين ﴿أُولَئِكَ﴾ إشارة إلى من ذكر باعتبار اتصافهم بتلك الصفات ، وما فيه من معنى البعد للاشعار ببعدهم رتبهم في الفضل وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : ﴿يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ والجملة من المبتدأ وخبره خبر إن ، والكلام استئناف مسوق لبيان من له المسارعة في الخيرات إثر إقناط الكفار عنها وإبطال حسابهم الكاذب أي أولئك المنعوتون بما فصل من النعوت الجليلة خاصة دون أولئك الكفرة يسارعون في نيل الخيرات التي من جملة الخيرات العاجلة الموعودة على الأعمال الصالحة كما في قوله تعالى : (فاتم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة) وقوله سبحانه (وآتيناهم جرة في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين) فقد أثبت لهم مآثي عن أضدادهم خلا أنه غير الأسلوب حيث لم يقل أولئك يسارع لهم في الخيرات بل أسند المسارعة إليهم إيماء إلى استحقاقهم لنيل الخيرات بمحاسن أعمالهم ، وإيثار كلمة في على كلمة إلى للايدان بأنهم متقلبون في فنون الخيرات لأنهم خارجون عنها متوجهون إليها بطريق المسارعة كما في قوله تعالى (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة) الآية ﴿وَمِّمَّ لَهَا﴾ أي للخيرات التي من جملة ما سمعت ، والجار والمجرور متعلق بقوله تعالى : ﴿سَبِّقُون ۖ ٦١﴾ وهو إما منزل منزلة اللازم أي فاعلون السبق أو مفعوله محذوف أي سابقون الناس أو الكفار ، وهو يتعدى باللام وبالي فيقال : سبقت إلى كذا ولكذا ، والمراد بسبقهم إلى الخيرات ظفرهم بها ونيلهم إياها •

وجعل أبو حيان هذه الجملة تأكيداً للجملة الأولى ، وقيل سابقون متعد للضمير بنفسه واللام مزيده وحسن زيادتها كون العامل فرعياً وتقدم المعمول المضمر أي وهم سابقون إياها ، والمراد بسبقهم إياها لازم معناه أيضاً وهو النيل أي وهم ينالونها قبل الآخرة حيث عجلت لهم في الدنيا فلا يرد ما قيل : إن سبق الشيء الشيء يدل على تقدم السابق على المسبوق فكيف يقال : هم يسبقون الخيرات والاحتياج إلى إرادة اللازم على هذا الوجه أشد منه على الوجه السابق ولهذا مع التزام الزيادة فيه قيل انه وجه متكلف •

وجوز أن يكون المراد بالخيرات الطاعات وضمير (ها) لها أيضاً واللام للتعليل وهو متعلق بما بعده ، والمعنى يرغبون في الطاعات والعبادات أشد الرغبة وهم لأجلها فاعلون السبق ولأجلها سابقون الناس إلى الثواب أو إلى الجنة ، وجوز على تقدير أن يراد بالخيرات الطاعات أن يكون (ها) خبر المبتدأ و(سابقون) خبراً بعد خبر ، ومعنى (هم لها) أنهم معدون لفعل مثلها من الأمور العظيمة ، وهذا كقولك : لمن يطلب منه حاجة

لا ترجى من غيره : أنت لها وهو من يبلغ كلامهم ، وعلى ذلك قوله :

مشكلات أعضلت ودهت يارسول الله أنت لها

ورجح هذا الوجه الطبرى بأن اللام متمكنة في هذا المعنى . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما هو ظاهر في جعل (لها) خبرا وإن لم يكن ظاهرا في جعل الضمير للخيرات بمعنى الطاعات ، ففي البحر نقلا عنه أن المعنى سبقت لهم السعادة في الأزل فهم لها ، وأنت تعلم أن أكثر هذه الأوجه خلاف الظاهر وأن التفسير الأول للخيرات أحسن طباقا للآية المتقدمة . ومن الناس من زعم أن ضمير (لها) للجنة . ومنهم من زعم أنه للآثم وهو كما ترى . وقرأ الحر النحوى «يسرعون» مضارع أسرع يقال : أسرع إلى الشيء وسرعت إليه بمعنى واحد و«يسارعون» كما قال الزجاج أبلغ من يسرعون ، ووجه بأن المفاعلة تكون من اثنين فتقتضى حث النفس على السبق لأن من عارضك في شيء تشتهى أن تغلبه فيه ﴿وَلَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ جملة مستأنفة سبقت للتحريض على ما وصف به أولئك المشار إليهم من فعل الطاعات ببيان سهولته وكونه غير خارج عن حد الوسع والطاعة أى عادتنا جارية على أن لا تكلف نفسا من النفوس إلا ما فى وسعها وقدر طاقتها على أن المراد استمرار النفي بمعونة المقام لانفى الاستمرار أو للترخيص فيما هو قاصر عن درجة أعمال أولئك ببيان أنه تعالى لا يكلف عباده إلا ما فى وسعهم فإن لم يبلغوا فى فعل الطاعات مراتب السابقين فلا عابهم بعد أن يبذلوا طاقتهم ويستفرغوا وسعهم . قال مقاتل : من لم يستطع القيام فليصل قاعداً ومن لم يستطع القعود فليوم ايماء \*

وقوله سبحانه : ﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ﴾ تمة لما قبله ببيان أحوال ما كلفوه من الأعمال وأحكامها المترتبة عليها من الحساب والثواب والعقاب ، والمراد بالكتاب صحائف الأعمال التى يقرؤها عند الحساب حسبما يؤذن به الوصف فهو كما فى قوله تعالى (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) و(الحق) المطابق للواقع والنطق به مجاز عن إظهاره أى عندنا كتاب يظهر الحق المطابق للواقع على ما هو عليه ذاتا ووصفا وبينه للناظر كما بينه النطق ويظهره للسامع فيظهر هناك جلائل الأعمال ودقائقها ويترتب عليها أجرتها إن خيرا فخير وإن شرا فشر . وقيل : المراد بالكتاب صحائف يقرؤها فيها ما ثبت لهم فى اللوح المحفوظ من الجزاء وهو دون القول الأول ، وأدون منه ما قيل : إن المراد به القرآن الكريم ، وقوله تعالى : ﴿وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ ٦٢﴾ لبيان فضله عز وجل وعدله فى الجزاء على أنهم وجه إثر بيان لطفه سبحانه فى التكليف وكتب الأعمال على ما هى عليه أى لا يظلمون فى الجزاء بنقص ثواب أو زيادة عذاب بل يحزون بقدر أعمالهم التى كلفوها ونطقت بها صحائفها بالحق ، وجوز أن يكون تقرير الما قبل من التكليف وكتب الأعمال أى لا يظلمون بتكليف ما ليس فى وسعهم ولا يكتب بعض أعمالهم التى من جملتها أعمال غير السابقين بناء على قصورها عن درجة أعمال السابقين بل يكتب كل منها على مقاديرها وطبقاتها

وقوله عز وجل : ﴿بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمَرَةٍ مِنْ هَذَا﴾ اضراب عما قبله ورجوع إلى بيان حال الكفرة فالضمير للكفرة أى بل قلوب الكفرة فى غمالة وجهالة من هذا الذى بين فى القرآن من أن لديه تعالى كتابا

ينطق بالحق ويظهر لهم أعمالهم السيئة على رؤس الاشهاد فيجزون بها كما ينبي عنه ما سيأتي إن شاء الله تعالى من قوله سبحانه ( قد كانت آياتي تتلى عليكم ) الخ ، وقيل : الإشارة إلى القرآن الكريم وما بين فيه مطلقا وروى ذلك عن مجاهد ، وقيل : إلى ما عليه أولئك الموصوفون بالأعمال الصالحة وروى هذا عن قتادة ، وقيل : إلى الدين بجملة ، وقيل إلى النبي ﷺ والأول أظهر ﴿ وَلَهُمْ أَعْمَالٌ ﴾ سيئة كثيرة ﴿ مِنْ دُونِ ذَلِكَ ﴾ الذي ذكر من كون قلوبهم في غمرة بما ذكر وهي فنون كفرهم ومعاصيهم التي من جملتها طعنهم في القرآن الكريم المشار إليه في قوله تعالى : ( مستكبرين به سامرا تهجرون ) \*

وأخرج ابن المنذر . وغيره عن ابن عباس أن المراد بالغمرة الكفر والشك وأن ( ذلك ) إشارة إلى هذا المذكور ، والمعنى لهم أعمال دون الكفر . وأخرج ابن جرير . وغيره عن قتادة أن ( ذلك ) كهذا إشارة إلى ما وصف به المؤمنون من الأعمال الصالحة أي لهم أعمال متخطية لما وصف به المؤمنون أي ازداد ما وصفوا به بما وقع في حيز الصلوات وهذا غاية الذم لهم ﴿ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ ٦٣ ﴾ أي مستمررون عليها معتادون فعلها صارون بها لا يفتطمون عنها و ( عاملون ) عامل في الضمير قبله واللام للتقوية ، هذا وقال أبو مسلم : إن الضمير في قوله تعالى ( بل هم ) الخ عائد على المؤمنين الموصوفين بما تقدم من الصفات كأنه سبحانه قال بعد وصفهم : ولا نكلف نفسا إلا وسعها ونهايته ما أتى به هؤلاء المشفقون ولدينا كتاب يحفظ أعمالهم ينطق بالحق فلا يظلمون بل يوفي عليهم ثواب أعمالهم ، ثم وصفهم سبحانه بالخيرة في قوله تعالى « بل قلوبهم في غمرة » فكأنه عز وجل قال : وهم مع ذلك الوجل والخوف كالمتهيرين في أعمالهم أي مقبولة أم مردودة ولهم أعمال من دون ذلك أي لهم أيضا من النوافل ووجوه البرسوى مأم عليه انتهى ، قال الامام : وهو الأولى لأنه إذا أمكن رد الكلام إلى ما يتصل به من ذكر المشفقين كان أولى من رده إلى ما بعد منه خصوصا وقد يرغب المرء في فعل الخير بأن يذكر أن أعماله محفوظة كما يحذر بذلك من الشر ، وقد يوصف المرء لشدة فكه في أمر آخرته بأن قلبه في غمرة ويراد أنه قد استولى عليه الفكر في قبول عمله أورده وفي أنه هل أداه كما يجب أو قصر ، و « هذا » على هذا إشارة إلى اشفاقهم ووجلهم انتهى ، ولا يخفى ما فيه على من ليس قلبه في غمرة \*

﴿ حَتَّى إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِالْعَذَابِ ﴾ « حتى » على ما في الكشف هي التي يبدأ بعدها الكلام وهي مع ذلك غاية لما قبلها كأنه قيل : لا يزالون يعملون أعمالهم إلى حيث إذا أخذنا الخ ، وقال ابن عطية : هي ابتداء لا غير ، و « إذا » الأولى والثانية بمنعان من أن تكون غاية لعمالون وفيه نظر ، و « إذا » شرطية شرطها « أخذنا » وهي مضافة إليه وجزاؤها قوله تعالى : ﴿ إِذَا هُمْ يَجْتَرُونَ ٦٤ ﴾ وهي معمولة له وإذا فيه فجائية نائبة مناب الفاء ، وقال الحوفي : حتى غاية وهي عاطفة وإذا ظرف يضاف إلى ما بعده فيه معنى الشرط وإذا الثانية في موضع جواب الأولى ومعنى الكلام عامل في إذا الأولى والعامل في الثانية « أخذنا » انتهى \*

وهو كلام مخبط يبعد صدوره من مثل هذا الفاضل ، والمترف المتوسع في النعمة . والمراد بالعذاب ما أصابهم يوم بدر من القتل والاسر كما روى عن ابن عباس . ومجاهد . وابن جبير . وقتادة ، وقد قتل وأسرى ذلك اليوم كثير من صناديدهم ورؤسائهم . والجوار مثل الخوار يقال جأر الثور يجأر إذا صاح وجأر الرجل إلى

الله تعالى إذ تضرع بالدعاء كما في الصحاح . وفي الأساس جاز الداعي إلى الله تعالى ضج ورفع صوته والمراد به الصراخ إما مطلقاً أو باستغاثة . وضميراً الجمع راجعان على ما رجع إليه الضمائر السابقة في «مترفيهم» ولهم وقلوبهم» وغيرها وهم كفار أهل مكة لكن بارادة من بقي منهم بعد أخذ المترفين بالقتل . قال ابن جريج المعتز بن قتي بدر والذين يجأرون أهل مكة لأنهم ناحوا واستغاثوا . وفي انسان العيون أو قریشا ناحوا على قتلاهم في بدر شهراً وجز نساؤهم شعورهن وكن ياتين بفرس الرجل أو راحلته ويسترنها بالستور وينحن حولها ويخرجن بها إلى الازقة إلى أن أشير عليهم بترك ذلك خوف الشبهة . وقال الربيع بن أنس : المراد بالجوار الجزع إذ هو سبب الصراخ وفيه بعد لحفاء قرينة المجاز . وعن الضحاك أن المراد بالعذاب عذاب الجوع وذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا عليهم فقال : اللهم اشد وطأتك على مضر اللهم اجعلها عليهم سنين مثل سني يوسف فاستجيب له عليه الصلاة والسلام فاصابتهم سنة أكلوا فيها الجيف والجلود والعظام المحرقة والعلمون وفي الأخبار ما يدل على أن ذلك كان قبل الهجرة . وفيها أيضاً ما يدل على أنه كان قبلها . ووفق البيهقي بأنه لعله كان مرتين . وسيأتى ذلك قريباً إن شاء الله تعالى ، وتخصيص المترفين بالذكر لأنه إذا جاع المترف جاع غيره من باب أولى ، وقيل : المراد بالعذاب عذاب الآخرة ، وتخصيص المترفين بما ذكر لغاية ظهور انعكاس حالهم وانعكاس أمرهم وكون ذلك أشق عليهم ولأنهم مع كونهم متمنعين بحمين بحماية غيرهم من المنعة والحشم لقوا ما لقوا من الحالة الفظيعة فلأن يلقاها من عداهم من الحماية والخدم أولى وأقدم .

وقال شيخ الإسلام : إن هذا القول هو الحق لأن العذاب الآخروي هو الذي يفاجئون عنده الجوار فيجابون بالرد والاقناط من النصر وأما عذاب يوم بدر فلم يوجد لهم عنده جوار حسبما ينبئ عنه قوله تعالى : (ولقد أخذناهم بالعذاب فما استكانوا الربهم وما يضرعون) فإن المراد بهذا العذاب ما جرى عليهم يوم بدر من القتل والأسر حتماً وأما عذاب الجوع فإن قریشا وإن تضرعوا فيه إلى رسول الله ﷺ لكن لم يرد عليهم بالاقناط حيث روى أنه عليه الصلاة والسلام دعا بكشفه فكشف عنهم ذلك انتهى ، وستعلم إن شاء الله تعالى ما فيه ، نعم حمل العذاب على ذلك أوفق بجمل ما في حيز (حتى) غاية لما قبلها \*

(لَا تَجْتَرُوا يَوْمَ) على تقدير القول أى قلنا لهم ذلك ، والسلام استئناف مسوق لبيان إقناطهم وعدم انتفاعهم بجوارهم ، والمراد باليوم الوقت الحاضر الذي اعتراف فيه ما اعترافهم ، والتقيد بذلك لزيادة إقناطهم والمبالغة في إفادة عدم نفع جوارهم \*

وقال شيخ الإسلام : إن ذلك لتحويل اليوم والايذان بتفويتهم وقت الجوار ، والمراد بالقول على ما قيل : ما كان بلسان الحال كما في قوله : \* امتلا الخوض وقال قطني \* وجوز أن يراد به حقيقة القول وصدوره إما من الله تعالى وإما من الملائكة عليهم السلام ، والظاهر على هذا الوجه أن يكون القول في الآخرة وكونه في الدنيا مع عدم أسماعهم إياه لا يخلو عن شيء ، وتقديره فعل الأمر مستنداً إلى ضميره ﷺ أى قل لهم من قبلنا لا تجأروا بعيد جداً ، ومن الناس من جوز كون القول المقدر جواب (إذا) الشرطية وحينئذ يكون (إذا هم يجأرون) قيداً للشرط أو بدلاً من إذا الأولى ، وعلى الأول المعنى أخذنا مترفيهم وقت جوارهم أو حال مفاجأتهم لجواز أن تكون (إذا) ظرفية أو فجائية حينئذ ، ولم يجوز جعل النهي المذكور جواً بالخلوه

عن الفاء اللازمة فيه إذا وقع كذلك . وتعقب هذا القول بأنه لا يخفى أن المقصود الأصلي من الجملة الشرطية هو الجواب فيؤدي ذلك إلى أن يكون مفاجأتهم الجوار غير مقصود أصلي \*

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ مِّنَّا لَا تُنْصِرُونَ ٦٥ ﴾ تعاليل للنهي عن الجوار بيان عدم نفعه ؛ ومن ابتدائية أى لا يلحقكم منا نصره تنجيكم مما أنتم فيه ، وجوز أن تكون من صلة النصر وضمن معنى المنع أو تجوز به عنه أى لا تمنعون منا . وتعقب بأنه لا يساعده سباق النظم الكريم لأن جوارهم ليس إلى غيره تعالى حتى يرد عليهم بعدم منصوريته من قبله تعالى ولا سباقه فان قوله تعالى : ﴿ قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ إلى آخره صريح في أنه تعاليل لعدم لحوق النصر من جهته تعالى بسبب كفرهم بالآيات ولو كان النصر المنفي متوهماً من الغير لعل بعجزه أو بعزة الله تعالى وقوته ، وأنت تعلم أنهم المشركون الذين شركاؤهم نصب أعينهم ولم يقيد الجوار بكونه إلى الله تعالى وأمر التعاليل سهل ، وقد يقال : المعنى على هذا الوجه دعوى الصراخ فانه لا يمنعكم منا ولا ينفعكم عندنا فقد ارتكبتم أمراً عظيماً وإنما كبيراً لا يدفعه ذلك ، ثم لا يخفى ما في كلام المتعقب بمد ، والمراد قد كانت آياتي تتلى عليكم قبل أن يأخذ متروفيكم العذاب ﴿ فَكُنْتُمْ ﴾ عند تلاوتها ﴿ عَلَىٰ أَعْقَبِكُمْ تَنْكُصُونَ ٦٦ ﴾ أى تعرضون عن سماعها أشد الاعراض فضلاً عن تصديقها والعمل بها ، والنكوص الرجوع ، والاعقاب جمع عقب وهو مؤخر الرجل ورجوع الشخص على عقبه رجوعه في طريقه الأولى كما يقال رجعت عوده على بدئه ، وجعل بعضهم التقيد بالاعقاب من باب التأكيد كما في بصرته بعين بناء على أن النكوص الرجوع قهقري وعلى الاعقاب ، وأياما كان فهو مستعار للاعراض \*

وقرأ على كرم الله تعالى وجهه «تنكصون» بضم الكاف ﴿ مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ ﴾ أى بالبيت الحرام \* والباء للسببية . وسوغ هذا الاضمار مع أنه لم يجر له ذكر اشتها راستكبارهم وافتخارهم بانهم خدام البيت وقوامه وهذا ما عليه جمهور المفسرين ، وقريب منه كون الضمير للحرم ، وقال في البحر : الضمير عائد على المصدر الدال عليه «تنكصون» وتعقب بأنه لا يفيد كثير معنى فان ذلك مفهوم من جعل مستكبرين حالا . واعتراض عليه بما فيه بحث . وذكر منذر بن سعيد أن الضمير لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ويحسنة أن في قوله تعالى : «قد كانت آياتي تتلى عليكم» دلالة عليه عليه الصلاة والسلام ، والباء اما للتعدية على تضمين الاستكبار معنى التكذيب أو جعله مجازاً عنه وإما للسببية لأن استكبارهم ظهر ببعثته صلى الله تعالى عليه وسلم . وجوز أن يعود على القرآن المفهوم من الآيات أو عليها باعتبار تأويلها به وأمر الباء كما سمعت آنفاً ، وجوز أن تكون متعلقة بقوله تعالى : ﴿ سَمَرًا ﴾ أى تسرون بذكر القرآن والطعن فيه ؛ وذلك أنهم كانوا يجتمعون حول البيت بالليل يسمرون وكانت عامة سمرهم ذكر القرآن وتسميته سحراً وشعراً ، والمعنى على ذلك وإن لم يعلق به (به) ويجوز على تقدير تعلقه بسامراً عود الضمير على النبي عليه الصلاة والسلام ، وكذا يجوز كون المعنى عليه وإن لم يعلق به ، وقيل : هي متعلقة بهجرون وفيه من البعد ما فيه ، ونصب «سامراً» على الحال وهو اسم جمع كالخاج والحاضر والجامل والباقر ، وقيل : هو مصدر وقع حالا على التأويل المشهور فهو (٢ - ٧ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني)

يشمل القليل والكثير باعتبار أصله ؛ ولا يخفى أن مجيء المصدر على وزن فاعل نادر ومنه العافية والعاقبة .  
والسمر في الأصل ظل القمر وسمى بذلك على ما في المطلع لسمرته ، وفي البحر هو ما يقع على الشجر من ضوء القمر ، وقال الراغب : هو سواد الليل ثم أطلق على الحديث بالليل . وفسر بعضهم السامر بالليل المظلم ، وكرهه هنا بهذا المعنى وجعله منصوبا بما بعده على نزع الخافض ليس بشيء . وقرأ ابن مسعود . وابن عباس . وأبو حيوة . وابن محيصن . وعكرمة . والزعفراني . ومحبوب عن أبي عمرو «سمراً» بضم السين وشد الميم مفتوحة جمع سامر ، وابن عباس أيضا . وزيد بن علي . وأبو رجاء . وأبو نهيك «سماراً» بزيادة الف بعد الميم وهو جمع سامر أيضا وهما جمعان مقيسان في مثل ذلك ( تَهْجُرُونَ ٦٧ ) من الهجر بفتح فسكون بمعنى القطع والترك ، والجملة في موضع الحال أي تاركين الحق أو القرآن أو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وعن ابن عباس تهجرون البيت ولا تعمرونه بما يليق به من العبادة \*

وجاء الهجر بمعنى الهديان في الصحاح يقال: هجر المريض يهجر هجرا إذا هذى ، وجوز أن يكون المعنى عليه أي تهذون في شأن القرآن أو النبي عليه الصلاة والسلام أو أصحابه رضي الله تعالى عنهم أو ما يعم جميع ذلك . وفي الدر المنصور أن ما كان بمعنى الهديان هو الهجر بفتحيتين \*

وجوز أن يكون من الهجر بضم فسكون وهو الكلام القبيح ، قال الراغب : الهجر الكلام المهجور لقبحه وهجر فلان إذا أتى بهجر من الكلام عن قصد وأهجر المريض إذا أتى بذلك من غير قصد . وفي المصباح هجر المريض في كلامه هذى والهجر بالضم اسم ومصدر بمعنى الفحش من هجر كقتل وفيه لغة أخرى أهجر بالالف وعلى هذه اللغة قراءة ابن عباس . وابن محيصن . ونافع . وحמיד ( تهجرون ) بضم التاء وكسر الجيم وهي تبعد كون ( تهجرون ) في قراءة الجمهور من الهجر بمعنى القطع \*

وقرأ ابن أبي عاصم بالياء على سبيل الالتفات . وقرأ ابن مسعود . وابن عباس أيضا . وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهم . وعكرمة . وأبو نهيك . وابن محيصن أيضا . وأبو حيوة ( تهجرون ) بضم التاء وفتح الهاء وكسر الجيم وشد هاء على أنه من مضاعف هجر من الهجر بالفتح أو بالضم فالمعنى تقطعون أو تهذون أو تفحشون كثيرا \*

( أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ ) الهمة لانكار الواقع واستقبحه والفاء للعطف على مقدر ينسحب عليه الكلام أي افعلو ما فعلوا من النكوص والاستكبار والهجر فلم يتدبروا القرآن ليعلموا بما فيه من وجوه الاعجاز أنه الحق من ربهم فيؤمنوا به ، و«أم» في قوله تعالى ( أَمْ جَاءَهُمْ مَالٌ يَآتِيهِمْ الْأَوَّلِينَ ٦٨ ) منقطعة ، وما فيها من معنى بل للاضراب والانتقال من التوبيخ بما ذكر إلى التوبيخ بآخر ، والهمة لانكار الوقوع لا لانكار الواقع أي بل أجاءهم من الكتاب مالم يأت آباءهم الأولين حتى استبعدوه فوقعوا فيما وقعوا فيه من الكفر والضلال بمعنى أن مجيء الكتب من جهته تعالى إلى الرسل عليهم السلام لينذروا بها الناس سنة قديمة له تعالى لا تكاد تنكر وأن مجيء القرآن على طريقته فهم ينكرونه ، وقيل : المعنى أفلم يتدبروا القرآن ليخافوا عند تدبر آياته وأقاصيصه مثل ما نزل بمن قبلهم من المكذبين أم جاءهم من الأمن مالم يأت آباءهم الأولين حين خافوا الله تعالى فآمنوا به وبكتبه ورسله وأطاعوه فالمراد بآباءهم المؤمنون كما سمعيل عليه السلام . وعدنان وتحطان ، وكان وصفهم بالأوليين على هذا لإخراج الأقربين \*

وفي الخبر « لا تسبوا مضر . وريعة فانهما كانا مسلمين ولا تسبوا قسا فانه كان مسلما ولا تسبوا الحرث ابن كعب ولا أسد بن خزيمه ولا تميم بن مر فانهم كانوا على الاسلام وما شككتهم في شيء فلا تشكوا في أن تبعا كان مسلما » وروى أن ضبة بن أد كان مسلما وكان على شرطة سليمان بن داود عليهما السلام .  
وفي الكشف أن جعل فائدة التدبر استعقاب العلم فالهمزة في المنقطعة للتقرير وإثبات انهم مصريون على التقليد فلذلك لم يتدبروا ولم يعلموا ، وإن جعلت الاعتبار والخوف فالهمزة فيها للانكار أو التقرير تهكما اه فتدبر ، ثم لا يخفى أن إسناد المجيء إلى الامن غير ظاهر ظهور إسناده إلى الكتاب وبهذا تنحط درجة هذا الوجه عن الوجه الأول .

(أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ) اضراب وانتقال من التوبيخ بما ذكر إلى التوبيخ بوجه آخر ، والهمزة لانكار الوقوع أيضا أى بل ألم يعرفوه عليه الصلاة والسلام بالامانة والصدق وحسن الاخلاق إلى غير ذلك من الكمالات اللاتقة بالانبياء عليهم السلام .

وقد صح أن أبا طالب يوم نكاح النبي ﷺ خطب بمحضر رؤساء مضر . وقريش فقال: الحمد لله الذي جعلنا من ذرية ابراهيم وزرع اسمعيل وضئضى معد وعنصر مضر وجعلنا حضنة بيته وسواس حرمه وجعل لنا بيتا محجوجا وحرما آمنا وجعلنا الحكم على الناس ثم ان ابن أخى هذا محمد بن عبد الله لا يوزن برجل إلا رجع به فان كان فى المال قل فان المال ظل زائل وأمر حائل ومحمد من قد عرفتم قرابته وقد خطب خديجة بنت خويلد وبذل لها من الصداق ما آجله وعاجله من مالى كذا وهو والله بعد هذا له نبأ عظيم وخطر جليل .  
وفي هذا دليل واضح على أنهم عرفوه صلى الله تعالى عليه وسلم بغاية الكمال وإلا لانكروا قول أبى طالب فيه عليه الصلاة والسلام ما قال .

(فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ٦٩) الفاء سببية لتسبب الانكار عن عدم المعرفة فالجملة داخلية في حيز الانكار وما آل المعنى هم عرفوه بالكمال اللاتق بالانبياء عليهم السلام فكيف ينكرونه ، واللام للتقوية ، وتقديم المعمول للتخصيص أو الفاصلة ، والكلام على تقدير مضاف أى منكرون لدعواه أو لرسالته عليه الصلاة والسلام .  
هُم يَقُولُونَ بِهِ جَنَّةٌ انتقال إلى توبيخ آخر والهمزة لانكار الواقع كالاولى أى بل أقولون به جنة أى جنون مع أنه عليه الصلاة والسلام أرجح الناس عقلا وأقبحهم رأيا وأوفرهم رزاة ، وقد روى في هذه التوبيخات الاربع التى اثنان منها متعلقان بالقرآن والباقيان به عليه الصلاة والسلام الترقى من الأدنى إلى الأعلى كما بينه شيخ الاسلام ، وقوله تعالى . (بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ) اضراب عما يدل عليه ماسبق أى ليس الامر كما زعمو في حق القرآن والرسول ﷺ بل جاءهم بالحق أى بالصدق الثابت الذى لا محيد عنه ، والمراد به التوحيد ودين الاسلام الذى تضمنه القرآن ويجوز أن يراد به القرآن .

(وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كُرْهُونَ ٧٠) لما فى جبلتهم من كمال الزيغ والانحراف ، والظاهر أن الضمائر لقريش ، وتقيد الحكم بأكثرهم لأن منهم من أبى الاسلام واتباع الحق حذرا من تعيير قوميه أو نحو ذلك لا كراهة للحق من حيث هو حق ، فلا يرد ما قيل : إن من أحب شيئا كره ضده فن أحب البقاء على الكفر فقد كره

الانتقال إلى الإيمان ضرورة ، وقال ابن المنير : يحتمل أن يحمل الأكثر على الكل كما حمل القليل على النقي وفيه بعد ، وكذا ما اختاره من كون ضمير ( أكثرهم ) للناس كافة لا لقريش فقط فيكون الكلام نظير قوله تعالى ( وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ) وقد يقال : حيث كان المراد إثبات الكراهة للحق على سبيل الاستمرار وعلم الله تعالى أن فيهم من يؤمن ويتبع الحق لم يكن بد من تقييد الحكم بالأكثر ، والظاهر بناء على القاعدة الأغلبية في إعادة المعرفة أن الحق الثاني عين الحق الأول ، وأظهر في مقام الاضمار لأنه أظهر في الذم والضمير ربما يتوهم عوده للرسول عليه الصلاة والسلام ، وقيل : اللام في الأول للعهد وفي الثاني للاستغراق أو للجنس أي وأكثرهم للحق أي حق كان لا لهذا الحق فقط كما ينبي عنه الاظهار كارهون ، وتخصيص أكثرهم بهذا الوصف لا يقتضي إلا عدم كراهة بعضهم لكل حق من الحقوق وذلك لا ينافي كراهتهم لهذا الحق وفيه بحث إذ لا يكاد يسلم أن أكثرهم كارهون لكل حق ، وكذا الظاهر أن يراد بالحق في قوله تعالى ﴿ وَلَوْ اتَّبَعَ أَحْوَاهُمْ ﴾ الحق الذي جاء به النبي ﷺ وجعل الاتباع حقيقيا والاسناد مجازيا ، وقيل ما آل المعنى لو اتبع النبي ﷺ أهواهم فجاءهم بالشرك بدل ما أرسل به ﴿ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ﴾ أي لخرب الله تعالى العالم وقامت القيامة لفرط غضبه سبحانه وهو فرض محال من تبديله عليه الصلاة والسلام ما أرسل به من عنده ، وجوز أن يكون المراد بالحق الأمر المطابق للواقع في شأن الألوهية والاتباع مجازا عن الموافقة أي لو وافق الأمر المطابق للواقع أهواهم بأن كان الشرك حقا لفسدت السموات والأرض حسبما قرر في قوله تعالى : ( لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ) ولعل الكلام عليه اعتراض للإشارة إلى أنهم كرهوا شيئا لا يمكن خلافه أصلا فلا فائدة لهم في هذه الكراهة .

واعترض بأنه لا يناسب المقام وفيه بحث ، وكذا ما قيل : إن ما يوافق أهواهم هو الشرك في الألوهية لأن قريشا كانوا وثنية وهو لا يستلزم الفساد والذي يستلزمه إنما هو الشرك في الربوبية كما ترعاه الثنوية وهم لم يكونوا كذلك كما ينبي عنه قوله تعالى ( ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ) \* وجوز أن يكون المعنى لو وافق الحق مطلقا أهواهم لخربت السموات والأرض عن الصلاح والانتظام بالكلية ، والكلام استطراد لتعظيم شأن الحق مطلقا بأن السموات والأرض ما قامت ولا من فيهن إلا به ولا يخلو عن حسن . وقيل : المراد بالحق هو الله تعالى \*

وقد أخرجه ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن أبي صالح . وحكاه بعضهم عن ابن جريج . والزمخشري عن قتادة . والمعنى عليه لو كان الله تعالى يتبع أهواهم ويفعل ما يريدون فيشرع لهم الشرك ويأمرهم به لم يكن سبحانه إلهنا ففسد السموات والأرض . وهذا مبنى على أن شرع الشرك نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه . وقد ذكر ذلك الخفاجي وذكر أنه قد قام الدليل العقلي عليه وأنه لا خلاف فيه . ولعل الكلام عليه اعتراض أيضا للإشارة إلى عدم إمكان إرسال النبي عليه الصلاة والسلام إليهم بخلاف ما جاء به مما لا يكرهونه فكراهتهم لما جاء به عليه الصلاة والسلام لا تجددهم نفعا فالقول بأنه بعيد عن مقتضى المقام ليس في محله . وقيل : المعنى عليه لو فعل الله تعالى ما يوافق أهواهم لاختل نظام العالم لما أن آراءهم متناقضة . وفيه إشارة إلى فساد عقولهم وانهم لذلك كرهوا ما كرهوه من الحق الذي



جاء به عليه الصلاة والسلام وهو كما ترى •

وقرأ ابن وثاب (ولو اتبع) بضم الواو ﴿بَلْ آتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ﴾ انتقال من تشنيعهم بكرامة الحق إلى تشنيعهم بالاعراض عما جبل عليه كل نفس من الرغبة فيما فيه خيرها والمراد بالذكر القرآن الذي هو فخرهم وشرفهم حسبما ينطق به قوله تعالى (وانه لذكر لك ولقومك) أى بل آتيناكم بفخرهم وشرفهم الذى كان يجب عليهم أن يقبلوا عليه أو لاقبالوا ويقبلوا ما فيه أو كدل قبول ﴿فَهُمْ﴾ بما فعلوا من النكوص ﴿عَنْ ذِكْرِهِمْ﴾ أى فخرهم وشرفهم خاصة ﴿مُعْضُوزُونَ ٧١﴾ لاعن غير ذلك مما لا يوجب الاقبال عليه والاعتنا به . وفى وضع الظاهر موضع الضمير . زيد تشنيع لهم وتقريع . والفاء لترتيب ما بعدهما من اعراضهم عن ذكرهم على ما قبلها من الاتيان بذكرهم ، ومن فسر (الحق) فى قوله تعالى «بل جاءهم بالحق» بالقرآن الكريم قال هنا : فى إسناد الاتيان بالذكر إلى نون العظمة بعد إسناده إلى ضميره عليه الصلاة والسلام تنويه بشأن النبي ﷺ وتنبيه على كونه عليه الصلاة والسلام بمثابة عظمة منه عز وجل . وفى إيراد القرآن الكريم عند نسبته إليه ﷺ بعنوان الحقيقة وعند نسبته إليه تعالى بعنوان الذكر من النكتة السرية والحكمة العبقريّة ما لا يخفى فان التصريح بحقيقته المستازمة لحقيقة من جاء به هو الذى يقتضيه مقام حكاية ما قاله المبطلون فى شأنه وأما التشريف فأنما يليق به تعالى لاسيما رسول الله ﷺ أحد المشرفين . وقيل : المراد بذكرهم ما تمنوه بقولهم «لو أن عندنا ذكرا من الأولين لكننا عباد الله المخلصين» فكأنه قيل : بل آتيناكم الكتاب الذى تمنوه . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد بالذكر الوعظ •

وأيد بقراءة عيسى (بذكرهم) بألف التأنيت ، ورجح القولان الأولان بأن التشنيع عليهما أشد فان الاعراض عن وعظهم ليس بمثابة إعراضهم عن شرفهم وفخرهم أو عن كتابهم الذى تمنوه فى الشناعة والقباحة • وقيل : إن الوعظ فيه بيان ما يصلح به حال من يوعظ فالتشنيع بالاعراض عنه لا يقصر عن التشنيع بالاعراض عن أحد ذينك الأمرين ولا يخفى ما فيه من المسكارة •

وقرأ ابن أبي إسحق . وعيسى بن عمر . ويونس عن أبي عمرو (بل آتيتهم) بناء المتكلم ، وابن أبي إسحق . وعيسى أيضا . وأبو حيوة . والجحدري . وابن قطيب . وأبو رجاء (بل آتيتهم) بناء الخطاب للرسول ﷺ وأبو عمرو فى رواية (ما تيناكم) بالمد ولا حاجة على هذه القراءة الى ارتكاب مجاز أو دعوى حذف مضاف كما فى قراءة الجمهور على تقدير جعل الباء للمصاحبة . وقرأ قتادة (بذكرهم) بالنون مضارع ذكر ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ﴾ متعلق بقوله تعالى (أم يقولون جنة) فهو انتقال إلى توبيخ آخر ، وغير للخطاب لمناسبته ما بعده ، وكان المراد أم يزعمون أنك تسألهم على أداء الرسالة ﴿خَرَجًا﴾ أى جعلنا فلاجل ذلك لا يؤمنون بك ، وقوله تعالى ﴿فَخَرَجُكَ رَبِّكَ خَيْرٌ﴾ أى رزقه فى الدنيا وثوابه فى الآخرة تعليل لنفى السؤال المستفاد من الانكار أى لا تسألهم ذلك فان ما رزقك الله تعالى فى الدنيا والعقبى خير من ذلك لسعته ودوامه وعدم تحمل منه الرجال فيه ، وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام من تعليل الحكم وتشريفه ﷺ ما لا يخفى • (والخرج) بازاء الدخل يقال لكل ما يخرج إلى غيرك والخراج غالب فى الضريبة على الأرض ففيه إشعار

بالكثرة واللزوم فيكون أبلغ ولذلك عبر به عن عطاء الله تعالى ، وكذا على ما قيل من أن الخرج ماتبرعت به والخراج ما لزمك واللزوم بالنسبة إليه تعالى إنما هو لفضل وعده عز وجل ، وقيل الخرج أعم من الخراج وساوى بينهما بعضهم •

وقرأ ابن عامر (خرجا فخرج) وحمزة . والكسائي (خراجا فخراج) للشاذ . وقرأ الحسن . وعيسى . (خراجا فخرج) وكان اختيار (خراجا) في جانبه عليه الصلاة والسلام للإشارة إلى قوة تمكنهم في الكفر واختيار (خرجا) في جانبه تعالى للبالغ في حط قدر خراجهم حيث كان المعنى فالشيء القليل منه عز وجل خير من كثيرهم فما الظن بكثيره جل وعلا ﴿وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ٧٢﴾ تأكيد لخيرية خراجه سبحانه وتعالى فإن من كان خير الرازقين يكون رزقه خيراً من رزق غيره •

واستدل الجبائي بذلك على أنه سبحانه لا يساويه أحد في الافضال على عباده وعلى أن العباد قد يرزق بعضهم بعضاً ﴿وَإِنَّكَ لَتَدْعُهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٧٣﴾ تشهد العقول السليمة باستقامته ليس فيه شائبة اعوجاج توجب الاتهام ، قال الزحشرى : ولقد ألزمهم عز وجل الحجة وأزاح عنهم في هذه الآيات بأن الذى أرسل اليهم رجل معروف أمره وحاله مخبور سره وعلنه خابق بأن يجتنب مثله للرسالة من بين ظهرانيهم وأنه لم يعرض له حتى يدعى مثل هذه الدعوى العظيمة بباطل ولم يجعل ذلك سلباً إلى النيل من دنياهم واستعطاء أموالهم ولم يدعهم إلا إلى دين الاسلام الذى هو الصراط المستقيم مع ابراز الممكن من أدوائهم وهو اخلاصهم بالتدبر والتأمل واستهتارهم بدين الآباء الضلال من غير يرهان وتعلمهم بانه مجنون بعد ظهور الحق وثبات التصديق من الله تعالى بالمعجزات والآيات النيرة وكراهتهم للحق وإعراضهم عما فيه حفظهم من الذكرا . وهو من الحسن بمكان •

﴿وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ هم كفرة قريش المحدث عنهم فيأمر وصفوا بذلك تشنيعاً لهم بما هم عليه من الانهماك في الدنيا وزعمهم أن لا حياة بعدها وإشعار بيلة الحكم فإن الايمان بالآخرة وخوف ما فيها من الدواهي من أقوى الدواعى إلى طلب الحق وسلوك سبيله ، وجوز أن يكون المراد بهم ما يعمهم وغيرهم من الكفرة المنكرين للحشر ويدخلون في ذلك دخولا أولياً ﴿عَنِ الصِّرَاطِ﴾ المستقيم الذى تدعو إليه ﴿لَنَّا كَبُونا ٧٤﴾ أى لعادلون ، وقيل : المراد بالصراط جنسه أى أنهم عن جنس الصراط فضلا عن الصراط المستقيم الذى تدعوهم إليه لنا كبون ، ورجح بانه أدل على كمال ضلالهم وغاية غوايتهم لما أنه ينبي عن كون ما ذهبوا إليه ، لا يطلق عليه اسم الصراط ولو كان معوجاً ، وفيه أن التعليل بمضمون الصلة لا يساعد إلا على إرادة الصراط المستقيم ، وأظن أنه قد نكسب عن الصراط من زعم أن المراد به هنا الصراط الممدود على متن جهنم وهو طريق الجنة أى أنهم يوم القيامة عن طريق الجنة لما تلون بمنة ويسرة إلى النار •

﴿وَلَوْ رَحَّمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ﴾ أى من سوء حال ، قيل : هو ما عراهم بسبب أخذه ترفيهم بالعذاب يوم بدر أعنى الجزع عليهم وذلك باحيائهم وإعادتهم إلى الدنيا بعد القتل أى ولورحمتهم وكشفنا ضرهم بارجاع ترفيهم اليهم ﴿لَلْجَوِّ﴾ لتأدوا ﴿فِي طُغْيَانِهِمْ﴾ افراطهم في الكفر والاستكبار وعمداوة الرسول

وَالْمُؤْمِنِينَ ﴿يَعْمَهُونَ ٧٥﴾ عامهين مترددين في الضلال يقال عمه كمنع وفرح عمها وعموها وعموهة وعمهانا ، وقيل: هو ما هم فيه من شدة الخوف من القتل والسبي ومزيد الاضطراب من ذلك لما رأوا ما حل بمتريفيهم يوم بدر وكشفه بأمر النبي ﷺ بالكف عن قتالهم وسبيهم بعد أوبنحو ذلك وهو وجه ليس بالبعيد وقيل: المراد بالضر عذاب الآخرة أى انهم في الرداءة والتمرد إلى أنهم لو رحموا وكشف عنهم عذاب النار وردوا إلى الدنيا لعادوا لشدة لجأهم فيهم عليه وفيه من البعد ما فيه

واستظهر أبو حيان أن المراد به القحط والجوع الذي أصابهم بدعاء رسول الله ﷺ وذكر أنه مروى عن ابن عباس . وابن جريج ، وقد دعا عليهم ﷺ بذلك في مكة يوم ألقى عليه المشركون وهو قائم يصلى عند البيت سلى جزور فقال: اللهم اشد وطأتك على مضر اللهم اجعلها عليهم سنين كسنى يوسف ودعا بذلك أيضا بالمدينة ، فقد روى أنه عليه الصلاة والسلام مكث شهرا إذا رفع رأسه من الركعة الثانية من صلاة الفجر بعد قوله سمع الله لمن حمده يقول : اللهم انج الوليد بن الوليد . وسلمة بن هشام . وعياش بن أبي ربيعة والمستضعفين من المؤمنين بمكة اللهم اشد وطأتك الخ ، وربما فعل ذلك بعد رفعه من الركعة الأخيرة من صلاة العشاء ، وكلتا الروايتين ذكرهما برهان الدين الحلبي في سيرته ، والكثير على أنه الجوع الذي أصابهم من منع ثمامة الميرة عنهم ، وذلك أن ثمامة بن أثال الحنفي جاءت به إلى المدينة سرية محمد بن مسلمة حين بعثها ﷺ إلى بني بكر ابن كلاب فاسلم بعد أن امتنع من الاسلام ثلاثة أيام ثم خرج معتمرا فلما قدم بطن مكة لبي وهو أول من دخلها مليا ومن هنا قال الحنفى :

ومنا الذي لبي بمكة معلنا برغم أبى سفيان فى الأشهر الحرم

فأخذته قريش فقالوا : لقد اجترأت علينا وقد صبوت يا ثمامة قال: أسلمت واتبعت خير دين دين محمد ﷺ والله لا يصل اليكم حبة من اليمامة وكانت ريفا لأهل مكة حتى يأذن فيها رسول الله ﷺ ثم خرج ثمامة إلى اليمامة فنعمهم أن يحملوا إلى مكة شيئا حتى أضربهم الجوع وأكلت قريش العلحز فكسبت قريش إلى رسول الله ﷺ ألست تزعم أنك بعثت رحمة للعالمين فقد قتلت الآباء بالسيف والابناء بالجوع إنك تأمر بصلة الرحم وأنت قد قطعت أرحامنا فكتب رسول الله ﷺ إلى ثمامة رضى الله تعالى عنه خيل بين قومي وبين ميرتهم ففعل ، وفى رواية أن أبا سفيان جاءه ﷺ فقال : ألست الخ ، ووجه الجمع ظاهر وكان هذا قبل الفتح بقليل . وعندى أن ( لو ) تبعد هذا القول كما لا يخفى ، نعم أخرج ابن جرير . وجماعة عن ابن عباس ما هو نص فى أن قصة ثمامة سبب لنزول قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُم بِالْعَذَابِ ﴾ إلى آخره فيكون الجوع مراداً من العذاب المذكور فيه على ذلك ، ولا يرد على من قال به قوله تعالى : ﴿ فَمَا اسْتَكَانُوا ﴾ فما خضعوا بذلك ﴿ لربهم ﴾ لأن له أن يقول : المراد بالخضوع له عز وجل الانقياد لأمره سبحانه والايمان به جل وعلا وما كان منهم مع رسول الله ﷺ ليس منه فى شيء ، والمشهور أن المراد بالعذاب ما نالهم يوم بدر من القتل والاسر ، ولا يرد على من فسر العذاب فى قوله سبحانه ( حتى إذا أخذنا متريفيهم بالعذاب ) به أيضا لزوم المناقاة بين ما هناك من قوله تعالى ( إذا هم يحارون ) وما هنا من نفي الاستكانة لربهم ونفي التضرع

المستفاد من قوله سبحانه ﴿ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ ٧٦ ﴾ إذله أن يقول: الجوار مطلق الصراخ وهو غير الاستكانة لله عز وجل وغير التضرع اليه سبحانه وهو ظاهر ، وكذا إذا أريد بالجوار الصراخ باستغاثة بناء على أن المراد بالاستكانة له تعالى ما علمت آتفا من الانقياد لامره عز وجل وأن التضرع ما كان عن صميم الفؤاد والجوار ما لم يكن كذلك ، وكأن التعبير هناك بالجوار للإشارة إلى أن استغاثتهم كانت أشبه شيء بالصوت الحيوانات ، وقيل: ما تقدم لبيان حال المقتولين وما هنا لبيان حال الباقين ، وعبر في التضرع بالمضارع ليفيد الدوام إلا أن المراد دوام النفي لا نفي الدوام أي وليس من عادتهم التضرع اليه تعالى أصلا ، ولو حمل ذلك على نفي الدوام كما هو الظاهر لا يرد ما يتره من المناقاة بين قوله تعالى ( إذا هم يحأرون ) وقوله سبحانه ( وما يتضرعون ) أيضا ، واستكان استفعل من الكون ، وأصل معناه انتقل من كون إلى كون كاستحجر ثم غلب العرف على استعماله في الانتقال من كون الكبر إلى كون الخضوع فلا إجمال فيه عرفا ، وقال أبو العباس أحمد بن فارس : سئل عن ذلك في بغداد لما دخلتها زمن الامام الناصر وجمع لي علماءها فقلت واستحسن مني : هو مشتق من قول العرب : كنت لك إذا خضعت وهي لغة هذيلية وقد نقلها أبو عبيدة في الغريين وعليه يكون من باب قر واستقر ، ولا يجعل من استفعل المبني للبالغة مثل استعصم واستحسر إلا أن يراد في الآية حينئذ المبالغة في النفي لانفي المبالغة ، وقيل هو من الكين للحممة المستبطنة في الفرج لذلة المستكين ، وجوز الزمخشري أن يكون افتعل من السكون والالف اشباع كما في قوله :

وأنت من الغوائل حين ترمى ومن ذم الرجال بمتزاح

وقوله : أعود بالله من العقرب الشائلات عقد الاذنب

واعترض بأن الاشباع المذكور مخصوص بضرورة الشعر وبأنه لم يعد كونه في جميع تصاريف الكلمة واستكان جميع تصاريفه كذلك فهو يدل على أنه ليس مما فيه اشباع ﴿ حَتَّىٰ إِذَا فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾ من عذاب الآخرة كما ينبي عنه التهويل بفتح الباب والوصف بالشدة وإلى هذا ذهب الجبائي ، و ( حتى ) مع كونها غاية للنفي السابق مبتدأ لما بعدها من مضمون الشرطية كأنه قيل : هم مستمررون على هذه الحال حتى إذا فتحن عليهم يوم القيامة بابا ذا عذاب شديد ﴿ إِذَا هُمْ فِيهِ ﴾ أي في ذلك الباب أوفى ذلك العذاب أو بسبب الفتح أقوال ﴿ مُبَاسُونَ ٧٧ ﴾ متحيرون آيسون من كل خير أو ذوو حزن من شدة البأس وهذا كقوله تعالى ( ويوم تقوم الساعة يبلس المجرمون . لا يفترونهم وهم فيه مبلسون ) وقيل : هذا الباب استيلاء النبي ﷺ والمؤمنين عليهم يوم الفتح وقد آيسوا في ذلك اليوم من كل ما كانوا يتوهمونه من الخير . وأخرج ابن جرير أنه الجوع الذي أكلوا فيه العلهز . وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه القتل يوم بدر . وروى الامامية - وهم بيت الكذب - عن أبي جعفر رضي الله تعالى عنه أن ذلك عذاب يعذبون به في الرجمة ، ولعمري لقد افتروا على الله تعالى الكذب وضلوا ضلالا بعيدا ، والوجه في الآية عندى ما تقدم ، والظاهر أن هذه الآيات مدنية وبعض من قال بمكيتهما ادعى أن فيها اخبارا عن المستقبل بالماضي للدلالة على تحقق الوقوع .

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ ﴾ لتحسوا بها الآيات التزييلية والتكوينية ﴿ وَالْأَفْئِدَةَ ﴾ لتفكروا

بها في الآيات وتستدلوا بها إلى غير ذلك من المنافع ، وقدم السمع لكثرة منافعه ، وأفرد لأنه مصدر في الأصل ولم يجمعه الفصحاء في الأكثر ، وقيل : أفرد لأنه يدرك به نوع واحد من المدركات وهو الاصوات بخلاف البصر فإنه يدرك به الاضواء والالوان والاكوان والاشكال وبخلاف القواد فإنه يدرك به أنواع شتى من التصورات والتصديقات . وفي الآية اشارة إلى الدليل الحسى والعقلى ، وتقديم ما يشير إلى الاول قد تقدم فتذكر

فما في العهد من قدم ﴿ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ٧٨ ﴾ أى شكراً قليلاً تشكرون تلك النعم الجليلة لأن العمدة في الشكر صرف تلك القوى التي هي في أنفسها نعم باهرة إلى ما خلقت هي له فنصب ( قليلاً ) على أنه صفة مصدر محذوف ، والقلة على ظاهرها بناء على أن الخطاب للناس بتغليب المؤمنين ، وجوز أن تكون بمعنى النفي بناء على أن الخطاب للمؤمنين على سبيل الالتفات ، وقيل : هو للمؤمنين خاصة وليس بشئ ، والاولى عندى كونه للمؤمنين خاصة مع جواز كون القلة على ظاهرها كما لا يخفى على المتدبر ، و ( ما ) علا سائر الاقوال مزيدة للتأكيد •

﴿ وَهُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ أى خلقكم وبثكم فيها ﴿ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ٧٩ ﴾ أى تجمعون يوم القيامة بعد تفرقكم لا إلى غيره تعالى فالكم لا تؤمنون به سبحانه وتشكرونه عز وجل ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ ﴾ من غير أن يشاركه في ذلك شئ من الاشياء ﴿ وَلَهُ ﴾ تعالى شأنه خاصة ﴿ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾ أى هو سبحانه وتعالى المؤثر في اختلافهما أى تعاقبهما من قولهم : فلان يختلف إلى فلان أى يتردد عليه بالجمى . والذهاب أو تحالفهما زيادة ونقصا ، وقيل : المعنى لآمره تعالى وقضائه سبحانه اختلافهما في الكلام مضاف بمقدر ، واللام عليه يجوز أن تكون للتعليل ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ٨٠ ﴾ أى ألا تفكرون فلا تعقلون أو أن تفكرون فلا تعقلون بالنظر والتأمل أن الكل صار منا وأن قدرتنا تعم جميع الممكنات التي من جماتها البعث . وقرأ أبو عمرو في رواية ( يعقلون ) على أن الالتفات إلى الغيبة لحكاية سوء حال المخاطبين ، وقيل : على أن الخطاب الاول لتغليب المؤمنين وليس بذلك •

﴿ بَلْ قَالُوا ﴾ عطف على مضمير يقتضيه المقام أى فلم يعقلوا بل قالوا ﴿ مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ ٨١ ﴾ أى آباؤهم ومن دان بدينهم من الكفرة المنكرين للبعث ﴿ قَالُوا أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَأَنَّا لَبَعُولُونَ ٨٢ ﴾ تفسير لما قبله من المبهم وتفصيل لما فيه من الاجمال وقد مر الكلام فيه ﴿ لَقَدْ وَعَدْنَا نَحْنُ وَمَا بَأُؤْنَا هَذَا ﴾ البعث ﴿ مِنْ قَبْلُ ﴾ متعلق بالفعل من حيث إسناده إلى المعطوف عليه والمعطوف على ما هو الظاهر ، وصح ذلك بالنسبة إليهم لأن الانبياء المخبرين بالبعث كانوا يخبرون به بالنسبة إلى جميع من يموت ، ويجوز أن يكون متعلقا به من حيث إسناده إلى آباؤهم لا إليهم أى ووعدنا آباؤنا من قبل أو بمحذوف وقع حالا من آباؤنا أى كائنين من قبل ﴿ إِنْ هَذَا ﴾ أى ما هذا ﴿ إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ٨٣ ﴾ أى أكاذيبهم التي سطورها جمع أسطورة كاحدثة وأجوبة وإلى هذا ذهب المبرد . وجماعة ، وقيل : جمع أسطار جمع سطر كفرس وأفراس ، والاول كما قال الزمخشري أوفق لأن جمع المفرد أولى وأقرب ولأن بنية أفعولة تجىء لما فيه التلوى فيكون حينئذ كأنه قيل مكتوبات لا طائل تحتها ﴿ قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا ﴾ من المخلوقات تغليبا للعقلاء على غيرهم

﴿ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ٨٤ ﴾ جوابه محذوف ثقة بدلالة الاستفهام عليه أى إن كنتم من أهل العلم ومن العقلاء أو عالمين بذلك فاخبروني به . وفى الآية من المبالغة فى الاستهانة بهم وتقرير فرط جهالتهم ما لا يخفى . ويقوى هذا أنه أخبر عن الجواب قبل أن يجيبوا فقال سبحانه : ﴿ سَيَقُولُونَ لَئِنْ أَدَّيْتُمْ لَسَافِكُونَ ٨٥ ﴾ أى أتعلدون أو تقولون ذلك فلا تتذكرون أى من فطر الأرض ومن فيها ابتداء قادر على إعادتها ثانياً فإن البدء ليس بأمر من الإعادة بل الأمر بالعكس فى قياس المعقول . وقرئ (تذكرون) على الأصل ﴿ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ٨٦ ﴾ أعيد لفظ الرب تنويهاً بشأن العرش ورفعاً لمحلّه من أن يكون تبعاً للسموات وجوداً وذكر أياً . وقرأ ابن محيصن (العظيم) بالرفع نعماً للرب .

﴿ سَيَقُولُونَ لَئِنْ أَدَّيْتُمْ لَسَافِكُونَ ٨٥ ﴾ قرأ أبو عمرو . ويعقوب بغير لام فيه وفيما بعده ولم يقرأ على ما قيل فى السابق بترك اللام والقراءة بغير لام على الظاهر وباللام على المعنى وكلا الأمرين جائزان فلو قيل : من صاحب هذه الدار فقيل : زيد كان جواباً عن لفظ السؤال ، ولو قيل : لزيد لكان جواباً على المعنى لأن معنى من صاحب هذه الدار؟ لمن هذه الدار وكلا الأمرين وارد فى كلامهم ، أنشد صاحب المطلع :

إذا قيل من رب المزالف والقرى ورب الجياد الجرد قلت لخالد

وأنشد الزجاج وقال السائلون لمن حفرتم فقال المخبرون لهم وزير

﴿ قُلْ ﴾ إلهاماً لهم وتوبيخاً ﴿ أَفَلَا تَتَّقُونَ ٨٧ ﴾ أى أتعلدون ذلك ولا تتقون أنفسكم عقابه على ترك العمل بموجب العلم حيث تكفرون به تعالى وتذكرون ما أخبر به من البعث وتثبتون له سبحانه شريكاً • ﴿ قُلْ مَنْ يَدْرِي مَا يَوْمَئِذٍ الْغَاسِقُونَ ٨٨ ﴾ مما ذكر وما لم يذكر ؛ وصيغة المملوكوت للمبالغة فى الملك فالمراد

به الملك الشامل الظاهر ، وقيل : المالكية والمديرية ، وقيل : الخزانة ﴿ وَهُوَ يُجِيرُ ﴾ أى يمنع من يشاء من

يشاء ﴿ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ ﴾ ولا يمنع أحد منه جل وعلا أحداً ، وتعدية الفعل بعلى لتضمينه معنى النصرة أو

الاستعلاء ﴿ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ٨٨ ﴾ تسكير لاستهانتهم وتجهيلهم على ما مر ﴿ سَيَقُولُونَ لَئِنْ أَدَّيْتُمْ لَسَافِكُونَ ٨٩ ﴾ كيف أو

من أين تخدعون وتصرفون عن الرشد مع علمكم به إلى ما أنتم عليه من البغى فإن من لا يكون مسحوراً مختل

العقل لا يكون كذلك ، وهذه الآيات الثلاث اعني (قل لمن) إلى هنا على ما قرئ فى الكشف تقرير للسابق وتمهيد

للاحق وقد روى فى السؤال فيها قضية الترقى فسئل عن له الأرض ومن فيها ، وقيل : (من) تغليبا للعقلاء

ولأنه يلزم أن يكون له غيرهم من طريق الأولى ثم سئل عن له السموات والعرش العظيم والأرض بالنسبة

إليه كلا شئ ثم سئل عن يده مملوكوت كل شئ فأتى بأعم العام وكلمة الاحاطة وأوثر المملوكوت وهو الملك

الواسع ، وقيل : (يده) تصويراً وتخبيلاً وكذلك روى هذه النكتة فى الفواصل فعيروا أولاً بعدم التذكر

فإن أبسر النظر يكفى فى انحلال عقدهم ثم بعدم الاتقاء وفيه وعيد ثم بالتعجب من خدع عقولهم فتخيّل الباطل

حقا والحق باطلا وأنى لها التذكر والخوف هـ

(بَلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ) إضراب عن قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) والمراد بالحق الوعد بالبعث وقيل : ما يعمه والتوحيد ويدل على ذلك السياق . وقرئ (بل أتيتهم) بناء المتكلم . وقرأ ابن أبي اسحق بناء الخطاب (وَأَنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ٩٠) في قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) أو في ذلك وقولهم بما ينافي التوحيد (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ) لتزويه عز وجل عن الاحتياج وتقديسه تعالى عن مائلة أحد \*

(وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ) يشاركه سبحانه في الألوهية (إِذَا لَذَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ) أى لا سبب بالذى خلقه واستقل به تصرفا وامتاز ملكه عن ملك الآخر (وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) ولوقع التحارب والتغالب بينهم كما هو الجارى فيما بين الملوك والتالى باطل لما يلزم من ذلك نفى ألوهية الجميع أو ألوهية ما عدا واحدا منهم وهو خلاف المفروض أو لما أنه يلزم أن لا يكون بيده تعالى وحده ملكوت كل شيء وهو باطل في نفسه لما برهن عليه في الكلام وعند الخصم لأنه يقول باختصاص ملكوت كل شيء به تعالى كما يدل عليه السؤال والجواب السابقان آنفا كذا قيل ، ولا يخفى أن اللزوم في الشرطية المفهومة من الآية عادى لا عطفى ولذا قيل : إن الآية إشارة إلى دليل اقناعى للتوحيد لا قطعى \*

وفي الكشف قد لاح لنا من لطف الله تعالى وتأنيده أن الآية برهان نير على توحيده سبحانه ، وتقريره أن مرجح الممكنات الواجب الوجود تعالى شأنه جل عن كل كثرة أما كثرة المقومات أو الأجزاء البكمية فيبينة الانتفاء لا يذاتها بالامكان ، وأما التعدد مع الاتحاد في الماهية فكذلك للافتقار إلى المميز ولا يكون مقتضى الماهية لاتحادهما فيه فيلزم الامكان ، ثم المميزان في الطرفين صفتا كمال لأن الاتصاف بما لا كمال فيه نقص فهما ناقصان ممكنان مفتقران في الوجود إلى مكمل خارج هو الواجب بالحقيقة ، وكذلك الافتقار في كمال ما للوجود يوجب الامكان لا يجابه أن يكون فيه أمر بالفعل وأمر بالقوة واقتضائه التركيب والامكان \* ومن هنا قال العلماء : إن واجب الوجود بذاته واجب بجميع صفاته ليس له أمر متظر ومع الاختلاف في الماهية يلزم أن لا يكون المرجح مرجحا أى لا يكون الإله إلها لأن كل واحد واحد من الممكنات ان استقلا بترجيحه لزم توارد العاتين التامتين على معلول شخصى وهو ظاهر الاستحالة فكونه مرجحا إلها يوجب الافتقار اليه وكون غيره مستقلا بالترجيح يوجب الاستغناء عنه فيكون مرجحا غير مرجح في حالة واحدة ، وإن تعاونا فكمثل إذ ليس ولا واحد منهما بمرجح وفرضا مرجحين مع ما فيه من العجز عن الإيجاد والافتقار إلى الآخر ، وإن اختص كل منهما ببعض مع أن الافتقار إليهما على السواء لزم اختصاص ذلك المرجح بمخصص يخصه بذلك البعض بالضرورة وليس الذات لأن الافتقار إليهما على السواء فلا أولوية للترجيح من حيث الذات ولا معلول الذات لأنه يكون ممكنا والكلام فيه عائد فيلزم المحال من الوجهين الأولين أعنى الافتقار إلى مميز غير الذات ومقتضاها ولزوم النقص لكل واحد لأن هذا المميز صفة كمال ثم مخصص كل بذلك التمييز هو الواجب الخارج لا هما ، وإلى المحال الأول الإشارة بقوله تعالى (إذا لذهب كل إله بما خلق) وهو لازم على تقدير التخالف في الماهية واختصاص كل ببعض ، وخص هذا القسم لأن ما سواه أظهر استحالة ، وإلى

الثاني الاشارة بقوله سبحانه ( ولعلنا بعضهم على بعض ) أى إما مطلقا وإما من وجه فيكون العالى هو الاله أو لا يكون ثم إله أصلا وهذا لازم على تقديرى التخالف والاتحاد والاختصاص وغيره فهو تكميل للبرهان من وجه وبرهان ثان من آخر ، فقد تبين ولا كفرق الفجر أنه تعالى هو الواحد الأحد جعل وجوده زائداً على الماهية أو لا فاعلا بالاختيار أولا ، وليس برهان الوحدة مبني على أنه تعالى فاعل بالاختيار كما ظنه الامام الرازى قدس سره انتهى ، وهو كلام يلوح عليه مخايل التحقيق ، وربما يورد عليه بعض مناقشات تندفع بالتأمل الصادق . وما أشرنا اليه من ان فهم قضية شرطية من الآيه ظاهر جدا على ما ذهب اليه الفراء فقد قال: إن إذا حيث جاءت بعدها اللام قبلها لو مقدرة إن لم تكن ظاهرة نحو (إذا لذهب كل إله بما خلق) فسكانه قيل : لو كان معه مالهة كما يزعمون لذهب كل الخ \*

وقال أبو حيان : اذا حرف جواب وجزاء ويقدر قسم يكون (لذهب) جوابا له ، والتقدير والله إذا أى ان كان معه من إله لذهب وهو فى معنى ليذهبن كقوله تعالى (ولئن أرسلنا ريحا فأراه مصفرا لظلوا) أى ليظللن لأن إذا تقتضى الاستقبال وهو كما ترى ، وقد يقال : إن إذا هذه ليست الكلمة المعهودة وإنما هى إذا الشرطية حذفت جملتها التى تضاف اليها وعوض عنها التنوين كما فى يومئذ والاصل إذا كان معه من إله لذهب الخ ، والتعبير باذا من قبيل مجازاة الخصم ، وقيل : ( كل إله ) لما أن النفى عام يفيد استغراق الجنس و(ما) فى (بما خلق) موصولة حذف عائدها كما أشرنا اليه \*

وجوز أن تكون مصدرية ويحتاج إلى نوع تسكف لا يخفى . ولم يستدل على انتفاء اتخاذ الولد إما لغاية ظهور فساد أوللا كتنفاء بالدليل الذى أقيم على انتفاء أن يكون معه سبحانه إله بناء على ما قيل ان ابن الاله يلزم أن يكون الها اذ الولد يكون من جنس الوالد وجوهره وفيه بحث ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ٩١﴾ مبالغة فى تنزيهه تعالى عن الولد والشريك ، وما موصولة وجوز أن تكون مصدرية . وقرئ (تصفون) بناء الخطاب ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ أى كل غيب وشهادة ، وجر (عالم) على أنه بدل من الاسم الجليل أو صفة له لأنه أريد به الثبوت والاستمرار فيتعارف بالاضافة \*

وقرأ جماعة من السبعة . وغيرهم برفعه على أنه خبر مبتدأ محذوف أى هو عالم ، والجر أجود عند الاخفش والرفع أبرع عند ابن عطية ، وأيا ما كان فهو على ما قيل إشارة إلى دليل آخر على انتفاء الشريك بناء على توافق المسلمين والمشركون فى تفرد تعالى بذلك . وفى الكشف أن فى قوله سبحانه (عالم) الخ اشارة الى برهان آخر راجع الى اثبات العلو أو لزوم الجهل الذى هو نقص وضد العلو لأن المتعدين لاسيلى لهما الى أن يعلم كل واحد حقيقة الآخر كعلم ذلك الآخر بنفسه بالضرورة وهو نوع جهل وقصور ، ثم علمه به يكون انفعاليا تابعاً لوجود المعلوم فيكون فى احدى صفات الكمال - أعنى العلم - مفتقرا وهو يؤذن بالنقصان والامكان ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ٩٢﴾ تفريع على كونه تعالى عالما بذلك فهو كالنتيجة لما أشار اليه من الدليل \*

وقال ابن عطية : الفاء عاطفة كأنه قيل علم الغيب والشهادة فتعالى كما تقول زيد شجاع فعظمت منزلته على معنى شجع فعظمت ، ويحتمل أن يكون المعنى فاقول تعالى الخ على أنه اخبار مستأنف ﴿قُلْ رَبِّ أَمَّا تُزَيِّنُ﴾



أى ان كان لابد من أن ترى لأن ما والنون زيدتا للتأكيد ﴿مَا يُوعَدُونَ ٩٣﴾ أى الذى يوعدونه من العذاب الدنيوى المستأصل وأما العذاب الاخرى فلا يناسب المقام ﴿رَبِّ فَلَا تَجْعَلْنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٩٤﴾ أى قريناهم فيما هم فيه من العذاب ، ووضع الظاهر موضع الضمير للإشارة إلى استحقاقهم للعذاب ، وجاء الدعاء قبل الشرط وقبل الجزاء مبالغة في الابتهاال والتضرع ، واختير لفظ الرب لما فيه من الايدان بانه سبحانه المالك الناظر في مصالح العبد ، وفي أمره ﷺ أن يدعو بذلك مع أنه عليه الصلاة والسلام في حرز عظيم من أن يجعل قريناهم ايدان بكالفضاعة العذاب الموعود وكونه بحيث يجب أن يستعيز منه من لا يكاد يمكن أن يحقق به . وهو يتضمن رد انكارهم العذاب واستعجالهم به على طريقة الاستهزاء .

وقيل أمر ﷺ بذلك هضما لنفسه وإظهار الكمال العبودية ، وقيل لأن شؤم الكفرة قد يحق بمن سواهم كقوله تعالى (واقتوا فتنة لا تصيبن الذين الذين ظلموا منكم خاصة) وروى عن الحسن أنه جل شأنه أخبر نبيه ﷺ بأن له في أمته (١) نقمة ولم يطأه على وقتها هو في حياته أم بعدها فأمره بهذا الدعاء .

وقرأ الضحاك . وأبو عمران الجوني ( ترثي ) بالهمز بدل الياء وهو في البحر إبدال ضعيف .

﴿وَأَنَا عَلَىٰ أَنْ تُرِيكَ مَا نَعُدُّهُمْ﴾ من العذاب ﴿لَقَادَرُونَ ٩٥﴾ ولكننا نفعل بل تؤخره عنهم لعلمنا بأن بعضهم أو بعض اعقابهم سيؤمنون أو لأننا لا نعدبهم وأنت فيهم ، وقيل قد أراه سبحانه ذلك وهو ما أصابهم يوم بدر أو فتح مكة ، قال شيخ الاسلام : ولا يخفى بعده فإن المتبادر أن يكون ما يستحقونه من العذاب الموعود عذابا هائلا مستأصلا لا يظهر على يديه ﷺ للحكمة الداعية اليه .

﴿إِدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ أى ادفع بالحسنة التى هى أحسن الحسنات التى يدفع بها ﴿السَّيِّئَةِ﴾ بأن تحسن إلى المسمى في مقابلتها ما استطعت ، ودون هذا في الحسن أن يحسن اليه في الجملة ، ودونه أن يصفح عن إساءته فقط ، وفي ذلك من الحث له صلى الله تعالى عليه وسلم إلى ما يليق بشأنه الكريم من حسن الاخلاق ما لا يخفى ، وهو أبلغ من ادفع بالحسنة السيئة لما كان (أحسن) والمفاضلة فيه على حقيقةتها على ما ذكرنا وهو وجه حسن في الآية ، وجوز أن تعتبر المفاضلة بين الحسنة والسيئة على معنى أن الحسنة في باب الحسنات أزيد من السيئة في باب السيئات ويطرد هذا في كل مفاضلة بين ضدتين كقولهم : العسل أحلى من الخل فانهم يعنون أنه في الاصناف الحلوة أميز من الخل في الاصناف الحامضة ، ومن هذا القليل ما يحكى عن أشعب الماجن أنه قال : نشأت أنا والاعمش في حجر فلان فما زال يعلو وأسفل حتى استويا فانه عنى استواءهما في بلوغ كل منهما الغاية حيث بلغ هو الغاية في التدلى والاعمش الغاية في التعلو ، وعلى الوجهين لا يتمين هذا الاحسن وكذا السيئة .

وأخرج ابن أبي حاتم . وأبو نعيم في الحلية عن أنس أنه قال في الآية : يقول الرجل لاخيه ما ليس فيه فيقول : إن كنت تاذبا فأنا أسأل الله تعالى أن يغفر لك وإن كنت صادقا فأنا أسأل الله تعالى أن يغفر لي . وقيل : التى هى أحسن شهادة أن لا إله إلا الله والسيئة الشرك ، وقال عطاء . والضحاك : التى هى أحسن

السلام والسيئة الفحش ، وقيل : الاول الموعدة والثاني المنكر ، واختار بعضهم العموم وأن ما ذكر من قبيل التمثيل ، والآية قيل : منسوخة بآية السيف ، وقيل : هي محكمة لأن الدفع المذكور مطلوب مالم يؤد إلى ظلم الدين والازراء بالمروءة ﴿ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ ٩٦ ﴾ أى بوصفهم إياك أو بالذى يصفونك به مما أنت بخلافه ، وفيه وعيد لهم بالجزاء والعقوبة وتسليمه لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وإرشاد له عليه الصلاة والسلام إلى تفويض أمره إليه عز وجل ، والظاهر من هذا أن الآية آية موادة فافهم •

﴿ وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ ٩٧ ﴾ أى وساوسهم المغرية على خلاف ما أمرت به وهي جمع همزة ، والهمز النخس والدفع يبد أو غيرها ، ومنه مهماز الرائض الحديدة تربط على مؤخر رجله ينخس به الدابة لتسرع أو تثب ، وإطلاق ذلك على الوسوسة والحث على المعاصي لما بينهما من الشبه الظاهر ، والجمع للبرات أو لتنوع الوسوس أو لتعدد الشياطين ﴿ وَأَعُوذُ بِكَ رَبَّ أَنْ يَحْضُرُونِ ٩٨ ﴾ أى من حضورهم حولى فى حال الاحوال ، وتخصيص حال الصلاة وقراءة القرآن كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها وحال حلول الأجل كما روى عن عكرمة لأنها أخرى الاحوال بالاستعاذة منها لاسيما الحال الأخيرة ولذا قيل : اللهم إني أعوذ بك من النزاع عند النزاع ، وإلى العموم ذهب ابن زيد ، وفى الأمر بالتعوذ من الحضور بعد الأمر بالتعوذ من همزاتهم مبالغة فى التحذير من ملابستهم ، وإعادة الفعل مع تكرير النداء لظاهر كمال الاعتناء بالمأمور به وعرض نهاية الابتغال فى الاستدعاء ويسن التعوذ من همزات الشياطين وحضورهم عند إرادة النوم ، فقد أخرج أحمد . وأبو داود . والنسائي . والترمذى وحسنه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : « كان رسول الله ﷺ يعلينا كلمات نقولهن عند النوم من الفزع بسم الله أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون » ﴿ حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ ﴾ (حتى) ابتدائية وغاية لمقدر يدل عليه ما قبلها والتقدير فلا أكون كالكفار الذين همزهم الشياطين وتحضرهم حتى إذا جاء النخ ، ونظير ذلك قوله : « فيا عجباً حتى كليب تسبى » فان التقدير يسبى كل الناس حتى كليب إلا أنه حذف الجملة هنا للدلالة ما بعد حتى ، وقيل إن هذا الكلام مردود على (يصفون) الثانى على معنى إن حتى متعلقة بمحذوف يدل عليه كأنه قيل : لا يزالون على سوء المقالة والطعن فى حضرة الرسالة حتى إذا النخ ، وقوله تعالى (وقل رب) النخ اعتراض مؤكد للأغصاء المدلول عليه بقوله سبحانه (ادفع بالتي هي أحسن) النخ بالاستعاذة به تعالى من الشياطين أن يزلوه عليه الصلاة والسلام عما أمر به ، وقيل على (يصفون) الاول أو على (يشركون) وليس بشئ •

وجوز الزمخشري أن يكون مروراً على قوله تعالى (ولهم لكاذبون) ويكون من قوله سبحانه (ما اتخذ الله من ولد) إلى هذا المقام كالاغراض تحقيقاً لكذبهم ولاستحقاقهم جزاءه وليس بالوجه ، ويفهم من كلام ابن عطية أنه يجوز أن تكون (حتى) هنا ابتدائية لاغاية لما قبلها . وتعقبه أبو حيان بأنها إذا كانت ابتدائية لا تفارقها الغاية ، والظاهر الذى لا ينبغي العدول عنه أن ضمير (أحدهم) راجع إلى الكفار ، والمراد من يحى الموت ظهور أماراته أى إذا ظهر لأحدهم أى أحد كان منهم أمارات الموت وبدت له أحوال

الآخرة (قَالَ) تحسراً على ما فرط في جنب الله تعالى (رَبِّ اَرْجِعُونِ ٩٩) أى رددنى إلى الدنيا ، والواو لتعظيم المخاطب وهو الله تعالى كما في قوله :

ألا فارحمونى ياإله محمد فان لم أكن أهلاً فانت له أهل  
وقول الآخر : وإن شئت حرمت النساء سواكم وإن شئت لم أطعم فقاحوا لابرداً (١)

والحق أن التعظيم يكون في ضمير المتكلم والمخاطب بل والغائب والاسم الظاهر وإنكار ذلك غير رضى والايهام الذى يدعيه ابن مالك هنا لا يلتفت اليه ، وقيل: الواو لتكون الخطاب للملائكة عليهم السلام والكلام على تقدير مضاف أى ياملائكة ربي ارجعوني ، وجوز أن يكون (رب) استغناءً به تعالى و(ارجعونى) خطاب للملائكة عليهم السلام ، وربما يستأنس لذلك بما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر عن ابن جريح قال : زعموا أن النبي ﷺ قال لعائشة رضى الله تعالى عنها . إن المؤمن إذا عين الملائكة قالوا : نرجمك إلى دار الدنيا ؟ قال : إلى دار الهموم والاحزان بل قدوماً إلى الله تعالى وأما الكافر فيقولون له نرجمك ؟ فيقول : رب ارجعوني ، وقال المازنى : جمع الضمير ليدل على التكرار فكأنه قال : رب ارجعنى ارجعنى ارجعنى ، ومثل ذلك تثنية الضمير في قفانبك ونحوه \*

واستشكل ذلك الحفاجى بأنه إذا كان أصل ارجعوا مثلاً ارجع ارجع لم يكن ضمير الجمع بل تركيبه الذى فيه حقيقة فاذا كان مجازاً فمن أى أنواعه وكيف دلالة على المراد وماعلاقته وإلا فهو مما لا وجه له . ومن غريبه أن ضميره كان مفرداً واجب الاستتار فصار غير مفرد واجب الاظهار ثم قال : لم تزل هذه الشبهة قديماً في خاطرى والذى خطر لى أن لنا استعارة أخرى غير ما ذكر في المعانى ولكونها لا علاقة لها بالمعنى لم تذكر وهى استعارة لفظ مكان لفظ آخر لنكتة بقطع النظر عن معناه وهو كثير في الضمائر كاستعمال الضمير المجرور الظاهر مكان المرفوع المستتر في كفى به حتى لزم انتقاله عن صفة إلى صفة أخرى ومن لفظ إلى آخر وما نحن فيه من هذا القبيل فانه غير الضمائر المستترة إلى ضمير جمع ظاهر فلزم الاكتفاء بأحد ألفاظ الفعل وجعل دلالة ضمير الجمع على تكرار الفعل قائماً مقامه في التأكيد من غير تجوز فيه . ولا بن جنى في الخصائص كلام يدل على ما ذكرناه فتأمل انتهى كلامه \*

ولعمري لقد أبعد جداً ، ولعل الأقرب أن يقال : أراد المازنى أنه جمع الضمير للتعظيم بتنزيل المخاطب الواحد منزلة الجماعة المخاطبين ويتبع ذلك كون الفعل الصادر منه بمنزلة الفعل الصادر من الجماعة ويتبعهما كون (ارجعونى) مثلاً بمنزلة ارجعنى ارجعنى ارجعنى لكن اجراء نحو هذا في نحو - قفانبك - لا يتسنى إلا إذا قيل بأنه قد يقصد بضمير التثنية التعظيم كما قد يقصد ذلك بضمير الجمع ، ولم يخطر لى أنى رأيت فليتبع وليتدبر (لَعَلِّيْ اَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ) أى فى الايمان الذى تركته ، ولعل للترجى وهو اما راجع للعمل والايمان لعله بعدم الرجوع أو للعمل فقط لتحقيق ايمانه ان رجع فهو كما في قولك : لعلى أربح فى هذا المال أو كقولك : لعلى أبني على أس أى أسس ثم أبني ، وقيل: فيما تركت من المال أو من الدنيا جعل مفارقة ذلك تركاله ، ويجوز أن تكون لعل للتعليل .

وفي البرهان حكى البغوى عن الواقدى أن جميع ما فى القرآن من لعل فانها للتعليل الا قوله تعالى :  
(لعلكم تتخلدون) فانها للتشبيه .

وأخرج ابن أبى حاتم من طريق السدى عن أبى مالك نحوه ، ثم ان طلب الرجعة ليس من خواص الكفار . فمن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن مانع الزكاة وتارك الحج المستطيع يسألان الرجعة عند الموت . وأخرج الديلمى عن جابر بن عبد الله قال وقال رسول الله ﷺ إذا حضر الانسان الوفاة يجمع له كل شئ . يمنعه عن الحق فيجعل بين عينيه فعند ذلك يقول ( رب ارجعوني لعلى أعمل صالحا فيما تركت ) ، وهذا الخبر يؤيد أن المراد مما تركت المال ونحوه (كلاً) ردع عن طلب الرجعة واستبعاد لها (أنها) أى قوله (رب ارجعوني) الخ (كلمة هو قائلها) لا محالة لا يخلوها ولا يسكت عنها لاستيلاء الحسرة وتسلب الندم عليه فتقديم المسند اليه لا تقوى أو هو قائلها وحده فالتقديم للاختصاص ، ومعنى ذلك أنه لا يجاب اليها ولا تسمع منه بتنزيل الاجابة والاعتداد بمنزلة قولها حتى كأن المعتد بها شريك لقائلها . ومثل هذا متداول فيقول من كلمه صاحبه بما لا جدوى تحته : اشتغل أنت وحدك بهذه الكلمة فتكلم واستمع يعنى أنها بما لا تسمع منك ولا تستحق الجواب . والكلمة هنا بمعنى الكلام كما فى قولهم : كلمة الشهادة وهى فى هذا المعنى مجاز عند النحاة . وأما عند اللغويين فقليل حقيقة ، وقيل مجاز مشهور .

والظاهر أن (كلاً) وما بعدها من كلامه تعالى ، وأبعد جداً من زعم أن (كلاً) من قول من عاين الموت وأنه يقول ذلك لنفسه على سبيل التحسر والندم (وَمَنْ وَرَأَاهُمْ) أى أمامهم وقد مر تحقيقه ، والضمير لأحدهم والجمع باعتبار المعنى لأنه فى حكم كلهم كما أن الأفراد فى الضمائر الأولى باعتبار اللفظ (برزخ) حاجز بينهم وبين الرجعة (إلى يوم يُبعثون ١٠٠) من قبورهم وهو يوم القيامة ، وهذا تعليق لرجعتهم إلى الدنيا بالمحال كتعليق دخولهم الجنة بقوله سبحانه (حتى يبلغ أجل فى سم الخياط) وعن ابن زيد أن المراد من ورائهم حاجز بين الموت والبعث فى القيامة من القبور باق إلى يوم يبعثون ، وقيل : حاجز بينهم وبين الجزء التام باق إلى يوم القيامة فإذا جاء ذلك اليوم جوزوا على أتم وجه (فإذا نفخ فى الصور) لقيام الساعة وهى النفخة الثانية التى يقع عندها البعث والنشور ، وقيل : المعنى فإذا نفخ فى الأجساد أرواحها على أن الصور جمع صورة على نحو سر وبسرة لا القرن ، وأيد بقراءة ابن عباس . والحسن . وابن عياض (فى الصور) بضم الصاد وفتح الواو ، وقراءة ابن رزين (فى الصور) بكسر الصاد وفتح الواو فان المذكور فى هاتين القراءتين جمع صورة لا بمعنى القرن قطعاً والأصل توافق معانى القراءات ، ولا تنافى بين النفخ فى الصور بمعنى القرن الذى جاء فى الخبر ودلت عليه آيات أخر وبين النفخ فى الصور جمع صورة فقد جاء أن هذا النفخ عند ذلك (فلا أنساب بينهم يومئذ) أى يوم إذ نفخ فى الصور كما هى بينهم اليوم ، والمراد أنها لا تنفخهم شيئاً فهى منزلة منزلة العدم لعظم الهول واشتغال كل بنفسه بحيث يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبه وبنيه . وقد أخرج ابن المبارك فى الزهد . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم . وأبو نعيم فى الحلية . وابن عساكر عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال : إذا كان يوم القيامة جمع الله تعالى الأولين والآخرين

وفي لفظ «يؤخذ بيد العبد أو الأمة يوم القيامة على رؤوس الأولين والآخرين ثم ينادى مناد إلا إن هذا فلان بن فلان فمن كان له حق قبله فليأت إلى حقه - وفي لفظ - من كان له مظلمة فليجيء ليأخذ حقه فيفرح والله المرء أن يكون له الحق على والده أو ولده أو زوجته وإن كان صغيراً ومصدق ذلك في كتاب الله تعالى ( فاذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم ) » وهذا الأثر يدل على أن هذا الحكم غير خاص بالكفرة بل يعمهم وغيرهم ، وقيل : هو خاص بهم كما يقتضيه سياق الآية ، وقيل لا ينفع نسب يومئذ إلا نسبه صلوات الله عليه .

فقد أخرج البزار والطبراني . والبيهقي . وأبو نعيم . والحاكم . والضياء في المختارة عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال : « سمعت رسول الله صلوات الله عليه يقول : كل سبب ونسب منقطع يوم القيامة إلا سببي ونسبي » \* وقد أخرج جماعة نحوه عن مسور بن مخرمة رضي الله تعالى عنه مرفوعاً ، وأخرج ابن عساكر نحوه مرفوعاً أيضاً عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما وهو خبر مقبول لا يكاد يرد إلا من في قلبه شائبة نصب ، نعم ينبغي القول بأن نفع نسبه صلوات الله عليه إنما هو بالنسبة للمؤمنين الذين تشرفوا به وأما الكافر والعاث بالله تعالى فلا نفع له بذلك أصلاً ، وقد يقال : إن هذا الخبر لا ينافي إرادة العموم في الآية بأن يكون المراد نفي الالتفات إلى الانساب عقيب النفخة الثانية من غير فصل حسباً يؤذن به الفاء الجزائية فإنها على المختار تدل على التعقيب ويكون المراد تهويل شأن ذلك الوقت ببيان أنه يذهل فيه كل أحد عن يده ويده نسب ولا يلتفت إليه ولا ينظر هو بباله فضلاً عن أنه ينفعه أولاً ينفعه ، وهذا لا يدل على عدم نفع كل نسب فضلاً عن عدم نفع نسبه صلوات الله عليه ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وحكي عن الجبائي أن المراد أنه لا يفتخر يومئذ بالانساب كما يفتخر بها في الدنيا وإنما يفتخر هناك بالأعمال والنجاة من الأهوال فحيث لم يفتخر بها ثم كانت كأنها لم تسكن ، فعلى هذا وكذا على ما تقدم يكون قوله تعالى ( فلا أنساب ) من باب المجاز \*

وجوز أن يكون فيه صفة مقدرة أي فلا أنساب نافعة أو ملتفتا إليها أو مفتخرا بها وليس بذاك ، والظاهر أن العامل في ( يومئذ ) هو العامل في ( بينهم ) لا ( انساب ) لما لا يخفى ( وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ١٠١ ) أي ولا يسأل بعضهم بعضاً عن حاله وعن هو ونحو ذلك لاشتغال كل منهم بنفسه عن الالتفات إلى أبناء جنسه وذلك عقيب النفخة الثانية من غير فصل أيضاً فهو مقيد بيومئذ وإن لم يذكر بعده اكتفاء بما تقدم ، وكان كلا الحكمين بعد تحقق أمر تلك النفخة لديهم ومعرفة أنها لماذا كانت ، وحينئذ يجوز أن يقال : إن قولهم ( من بعثنا من مرقدا ) قبل تحقق أمر تلك النفخة لديهم فلا أشكال ، ويحتمل أن كلا الحكمين في مبدأ الأمر قبل القول المذكور كأنهم حين يسمعون الصيحة يذهلون عن كل شيء الانساب وغيرها كالنائم إذا صبح به صيحة مفزعة فهب من منامه فرعا ذاهلاً عن عنده مثلاً فإذا سكن روعهم في الجملة قال قائلهم ( من بعثنا من مرقدا ) وقيل : لانسلم أن قولهم ( من بعثنا من مرقدا ) أنه كان بطريق التساؤل ، وعلى الاحتمالين لا يشكل هذا مع قوله تعالى في شأن الكفرة يوم القيامة « وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون » وفي شأن المؤمنين ( فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون ) فان تسأول الكفرة المنفى في موطن وتساؤلهم المثبت في موطن آخر ولعله عند جهنم وهو بعد النفخة الثانية بكثير ، وكذا تسأول المؤمنين بعدها بكثير أيضاً فإنه في الجنة كما يرشده إليه الرجوع إلى ما قبل الآية ، وقد يقال : إن التساؤل المنفى هنا تسأول التعارف ونحوه بما يترتب عليه دفع مضرة

أو جلب منفعة والتساؤل المثلث لأهل النار تساؤل وراء ذلك وقد بينه سبحانه بقوله عز من قائل ( قالوا إنكم كنتم تأتوننا عن اليمين ) الآية، وقد بين جل وعلا تساؤل أهل الجنة بقوله سبحانه « قال قائل منهم إني كان لي قرين » الآية ، وهو أيضا نوع آخر من التساؤل ليس فيه أكثر من الاستئناس دون دفع مضرة عن يتكلم معه أو جلب منفعة له •

وقيل المنفى التساؤل بالانساب فكأنه قيل لا أنساب بينهم ولا يسأل بعضهم بعضا بها، والمراد أنها لا تنفع في نفسها وعندهم والآية في شأن الكفرة وتساؤلهم المثلث في آية أخرى ليس تساؤلا بالانساب وهو ظاهر فلا اشكال . وروى جماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه سئل عن وجه الجمع بين النبي هنا والانبيا في قوله سبحانه ( وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون ) فقال : إن نفي التساؤل في النفخة الأولى حين لا يبقى على وجه الارض شيء وانبياؤه في النفخة الثانية ، وعلى هذا فالمراد عنده بقوله تعالى ( فاذا نفخ في الصور ) فاذا نفخ النفخة الأولى وهذه إحدى روايتين عنه رضى الله تعالى عنه ، والرواية الثانية حمله على النفخة الثانية ، وحينئذ يختار في وجه الجمع أحد الوجهين التي أشرنا إليها . وقرأ ابن مسعود ( ولا يسألون ) بتشديد السين ﴿ فَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴾ أى موزونات حسناته من العقائد والاعمال ، ويجوز أن تكون الموازين جمع ميزان ووجه جمعه قد مر • والمعنى عليه من ثقلت موازينه بالحسنات ﴿ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ١٠٢ ﴾ الفائزون بكل مطلوب الناجون عن كل مهروب ﴿ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴾ أى موازين أعماله الحسنة أو أعماله التى لا وزن لها ولا اعتداد بها وهى أعماله السيئة كذا قيل ؛ وهو مبنى على اختلافهم فى وزن أعمال الكفرة فن قال به قال بالاول ومن لم يقل به قال بالثانى ، وقد تقدم الكلام فى نظير هذه الآية فى سورة الاعراف فنذكر •

﴿ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ ﴾ ضيعوها بتضييع زمان استكملها وأبطلوا استعدادها لنيل كمالها ، واسم الإشارة فى الموضعين عبارة عن الموصول ، وجمعه باعتبار معناه كما أن افراد الضميرين فى الصلتين باعتبار لفظهما ﴿ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ١٠٣ ﴾ خبر ثان لأولئك ، وجوز أن يكون خبر مبتدا محذوف أى هم خالدون فى جهنم ، والجملة اما استئنافية جىء بها لبيان خسراهم أنفسهم ، وإما خبر ثان لأولئك أيضا ، وجوز أن يكون ( الذين ) نعتا لاسم الإشارة ( خالدون ) هو الخبر ، وقيل : ( خالدون ) مع معموله بدل من الصلة ، قال الخفاجى : أى بدل اشتمال لأن خلودهم فى جهنم يشتمل على خسراهم ، وجعل كذلك نظرا لأنه بمعنى يخلدون فى جهنم وبذلك يصلح لأن يكون صلة كما يقتضيه الإبدال من الصلة ، وظاهر صنيع المخشري يقتضى ترجيح هذا الوجه وليس عندى بالوجه كما لا يخفى وجهه . وتعقب أبو حيان القول بأن ( فى جهنم خالدون ) بدل فقال : هذا بدل غريب وحقيقته أن يكون البدل ما يتعلق به ( فى جهنم ) أى استقروا ، وكأنه من بدل الشيء من الشيء وهما لمسمى واحد على سبيل المجاز لأن من خسر نفسه استقر فى جهنم ، وأنت تعلم أن الظاهر تعلق ( فى جهنم ) بخالدون وأن تعليقه بمحذوف وجعل ذلك المحذوف بدلا وابقاء ( خالدون ) مفاتا مما لا ينبغي أن يلتفت إليه مع ظهور الوجه الذى لا تكلف فيه ، وقوله تعالى : ﴿ تَلَفَّحَ وَجُوهُهُمُ النَّارُ ﴾ جملة حالية أو مستأنفة ، واللفح مس لخب النار الشيء وهو كما قال الزجاج أشد من النفخ تأثيرا ، والمراد تحرق وجوههم النار ، وتخصيص الوجوه

بذلك لأنها أشرف الاعضاء فيبان حالها أزجر عن المعاصي المؤدية إلى النار وهو السر في تقديمها على الفاعل •  
 ﴿وَهُمْ فِيهَا كَالْحُونَ ١٠٤﴾ متخلصو الشفاء عن الاسنان من أثر ذلك اللفح ، وقد صح من رواية الترمذى .  
 وجماعة عن أبى سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال فى الآية « تشويه النار فتقاص  
 شفته العليا حتى تبلغ وسط رأسه وتسترخى شفته السفلى حتى تضرب سرته » وأخرج ابن مردويه . والضياء  
 فى صفة النار عن أبى الدرداء قال « قال رسول الله ﷺ فى قوله تعالى ( تلفح ) الخ : تلفحهم لفحة فتسيل  
 لحومهم على أعقابهم ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الكلوح بسور الوجه وتقطيبه . وقرأ أبو حيوه .  
 وأبو بحريه . وابن أبى عبله ( كالحون ) بغير ألف جمع طلع كحذر ﴿ أَلَمْ تَكُنْ أَتَانِى تُتْلَى عَلَيْكُمْ ﴾ على اضممار  
 القول أى يقال لهم تعنيفا وتوبيخا وتذكيرا لما به استحقوا ما ابتلوا به من العذاب ألم تكن آياتى تتلى عليكم  
 فى الدنيا ﴿ فَكُنتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ ١٠٥ ﴾ حينئذ ﴿ قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا ﴾ أى استولت علينا ولم يكن لنا  
 شقاوتنا التى اقتضاها سوء استعدادنا لايومى . إلى ذلك اضافتها إلى أنفسهم . وقرأ شبل فى اختياره « شقاوتنا »  
 بفتح الشين . وقرأ عبدالله . والحسن . وقتادة . وحزرة . والكسائى . والمفضل عن عاصم . وأبان . والزعفرانى  
 وابن مقسم ( شقاوتنا ) بفتح الشين وألف بعد القاف . وقرأ قتادة أيضا . والحسن فى رواية خالد بن حوشب  
 عنه ( شقاوتنا ) بالالف وكسر الشين وهى فى جميع ذلك مصدر ومعناها ضد السعادة ، وفسرها جماعة بسوء  
 العاقبة التى علم الله تعالى أنهم يستحقونها بسوء أعمالهم ونسب ذلك لجمهور المعتزلة ، وعن الاشاعرة أن المراد  
 بها ما كتبه الله تعالى عليهم فى الازل من الكفر والمعاصى ، وقال الجبائى : المراد بها الهوى وقضاء اللذات مجازا  
 من باب اطلاق المسبب على السبب ، وأيا ما كان فنسبة الغلب اليها لاعتبار تشبيهها بمن يتحقق منه ذلك فى  
 الكلام استعارة مكنية تخيلية ، ولعل الأولى أن يخرج الكلام مخرج التمثيل ومرادهم بذلك على جميع الاقوال  
 فى الشقوة الاعتراف بقيام حجة الله تعالى عليهم لأن منشأها على جميع الاقوال عند التحقيق ما هم عليه فى  
 أنفسهم فكأنهم قالوا : ربنا غلب علينا أمر منشؤه ذواتنا ﴿ وَكُنَّا ﴾ بسبب ذلك ﴿ قَوْمًا ضَالِّينَ ١٠٦ ﴾  
 عن الحق مكذبين بما يتلى من الآيات فماتنسب إلى حيف فى تعذيبنا ، ولا يجوز أن يكون اعتذارا بما علمه  
 الله تعالى فيهم وكتبه عليهم من الكفر أى غلب علينا ما كتبته علينا من الشقاوة وكنا فى عليك قوما ضالين  
 أو غلب علينا ما علمته وكتبته وكنا بسبب ذلك قوما ضالين فما وقع منا من التكذيب بآياتك لاقدرة لنا على  
 رفعه والالزام انقلاب العلم جهلا وهو محال لأن ذلك باطل فى نفسه لا يصلح للاعتذار فانه سبحانه ما كتب  
 الاما علم وما علم الامام عليه فى نفس الامر من سوء الاستعداد المزدى إلى سوء الاختيار فان العلم على ما حقه  
 فى موضعه تابع للعلوم ، ويؤيد دعوى الاعتراف قوله تعالى حكاية عنهم •

﴿ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ١٠٧ ﴾ أى ربنا أخرجنا من النار وارجعنا إلى الدنيا فان عدنا  
 بعد ذلك إلى ما كنا عليه فيها من الكفر والمعاصى فانا متجاوزون الحد فى الظلم لأن اجترأهم على هذا الطلب  
 أوفق بكون ما قبله اعترافا فانه كثيرا ما يهون به المذنب غضب من أذنب اليه ، والاعتذار وإن كان كذلك بل  
 أعظم إلا أن هذا الاعتذار أشبه شىء بالاعتراض الموجب لشدة الغضب الذى لا يحسن معه الاقدام على مثل

هذا الطلب ، هذا مع أنهم لو لم يعتقدوا أن ذلك عذر مقبول والاعتذار به نافع لم يقدموا عليه ؛ ومع هذا الاعتقاد لاحتاجة بهم إلى طلب الإخراج والارجاع ، ولا يقال مثل هذا على تقدير كونه اعترافاً لأنهم إنما قالوه تهيداً للطلب المذكور لما أنه مظنة تسكين لهب نار الغضب على ماسمعت ، ثم إن القوم لعلهم ظنوا تغير ما هم عليه من سوء الاستعداد لو عادوا لما شاهدوا من حالهم في ذلك اليوم ولذلك طلبوا ما طلبوا .

وفي قولهم : (عدنا) إشارة إلى أنهم حين الطلب على الإيمان والطاعة فيكون الموعود على تقدير الرجعة إلى الدنيا الثبات عليهما لينتفعوا بهما بعد أن يموتوا ويحشروا فتأمل ﴿ قَالَ ﴾ الله سبحانه إقناطاً لهم أشد إقناط ﴿ اخْسَوْا فِيهَا ﴾ أى ذلوا وانزجروا انزجار الكلاب إذا زجرت من خسأت الكلب إذا زجرته فخسأ أى انزجر أو اسكتوا سكوت هوان ففيه استعارة مكنية قريبتها تصريحية ﴿ وَلَا تُكَلِّمُونِ ١٠٨ ﴾ باستدعاء الإخراج من النار والرجع إلى الدنيا ، وقيل : لا تكلمون في رفع العذاب ، ولعل الأول أوفق بما قبله وبالتعليل الآتى ، وقيل : لا تكلمون أبداً وهو آخر كلام يتكلمون به .

أخرج ابن أبي الدنيا في صفة النار عن حذيفة « أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : إن الله تعالى إذا قال لأهل النار اخسؤا فيها ولا تكلمون عادت وجوههم قطعة لحم ليس فيها أفواه ولا مناخر يتردد النفس في أجوافهم » وأخرج الطبراني . والبيهقي في البعث . وعبد الله بن أحمد في زوائد الزهد . والحاكم وصححه وجماعة عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : إن أهل جهنم ينادون مالكا ليقتض علينا ربك فيذرهم أربعين عاما لا يجيبهم ثم يجيبهم إنكم ما كنون ثم ينادون ربهم ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فانا ظالمون فيذرهم مثلى الدنيا لا يجيبهم ثم يجيبهم اخسؤا فيها ولا تكلمون قال : فما يبس القوم بعدها بكلمة وما هو إلا الزفير والشهيق وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر . وغيرهما عن محمد بن كعب قال : لأهل النار خمس دعوات يجيبهم الله تعالى في أربعة فإذا كانت الخامسة لم يتكلموا بعدها أبداً يقولون : (ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل) فيجيبهم الله تعالى (ذلكم بأنه إذ ادعى الله وحده كفرتم وإن يشرک به تؤمنوا فالحكم لله العلى الكبير) ثم يقولون : (ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا إنا موقنون) فيجيبهم الله تعالى (فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا إنا نسيناكم وذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون) ثم يقولون (ربنا أخرجنا من هنا إلى أجل قريب نجب دعوتك وتتبع الرسل) فيجيبهم الله تعالى (أولم تكونوا أقسمتم من قبل مالكم من زوال) ثم يقولون (ربنا أخرجنا نعمل صالحا غير الذى كننا نعمل) فيجيبهم الله تعالى (أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فذوقوا فما للظالمين من نصير) ثم يقولون : (ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فانا ظالمون) فيجيبهم الله تعالى (اخسؤا فيها ولا تكلمون) فلا يتكلمون بعدها أبدا ، وفي بعض الآثار أنهم يلهجون بكل دعاء ألف سنة ، ويشكل على هذه الأخبار ظواهر الخطابات الآتية كما لا يخفى ولعلها لا يصح منها شئ وتصحيح الحاكم محكوم عليه بعدم الاعتبار والله تعالى أعلم .

﴿ إِنَّهُ ﴾ تعليل لما قبله من الزجر عن الدعاء أى إن الشأن ، وقرأ أبى . وهرون العسكى ( أنه ) بفتح الهمزة أى لأن الشأن ﴿ كَانَ ﴾ فى الدنيا التى تريدون الرجعة إليها ﴿ فَرِيقٌ مِنْ عِبَادِي ﴾ وهم المؤمنون ،



وقيل: هم الصحابة، وقيل: أهل الصفة رضى الله تعالى عنهم أجمعين \*

(يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ١٠٩ فَاتَّخَذْتَهُمْ سَخِرِيًّا) أى هزؤا أى استكثروا عن الدعاء بقولكم (ربنا) الخ لأنكم كنتم تستهزئون بالداعين خوفا من هذا اليوم بقولهم (ربنا آمنا) الخ (حَتَّى أَنْسُوهُمْ) بتشاعلهم بالاستهزاء بهم (ذَكَرَى) أى خوف عقابي في هذا اليوم \*

(وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضَحَكُونَ ١١٠) وذلك غاية الاستهزاء، وقيل: التعليل على معنى إنما أحسنا إنكم كالكلاب ولم نحفل بكم إذ دعوتكم لأنكم استهزأتم غاية الاستهزاء بأوليائى حين دعوا واستمر ذلك منكم حتى نسيتم ذكرى بالكلية ولم تخافوا عقابي فهذا جزاؤكم، وقيل: خلاصة معنى الآية إنه كان فريق من عبادي يدعون فتشاعلتم بهم ساخرين واستمتر تشاعلهم باستهزائهم إلى أن جركم ذلك إلى ترك ذكرى في أوليائى فلم تخافونى فى الاستهزاء بهم، ثم قيل: وهذا التذنب لازم ليصح قوله تعالى: (إنه كان) الخ تعليلا ويرتبط السلام ويتلام مع قوله سبحانه: (وكنتم منهم تضحكون) ولو لم يرد به ذلك يكون انشاء الذكر كالأجنبي في هذا المقام، وفيه تسخط عظيم لفعلهم ذلك ودلالة على اختصاص بالغ لأولئك العباد المسخور منهم كما نبه عليه أولا في قوله تعالى (من عبادي) وختمه بقوله سبحانه: (إني جزيتهم) إلى قوله تعالى: (هم الفائزون) وزاد في خستهم باعزاز أضدادهم انتهى ولا يخلو عن بحث \*

وقرأ نافع. وحمة. والكسائي (سخرى) بضم السين وباقي السبعة بكسرها، والمعنى عليها واحد وهو الهزؤ عند الخليل. وأبي زيد الأنصارى. وسيبويه. وقال أبو عبيدة. والكسائي. والفراء: مضموم السين بمعنى الاستخدام من غير أجرة ومكسورها بمعنى الاستهزاء، وقال يونس: إذا أريد الاستخدام ضم السين لا غير وإذا أريد الهزؤ جاز الضم والكسر، وهو في الحالين مصدر زيدت فيه ياء النسبة للبالغة كما في أخرى،

وقوله تعالى: (إني جزيتهم اليوم بما صبروا) أى بسبب صبرهم على أذيتكم استئناف لبيان حسن حالهم وأنهم انتفعوا بما آذوهم، وفيه إغاطة لهم، وقوله سبحانه (إنهم هم الفائزون ١١١) إما في موضع المفعول الثاني للجزاء وهو يتعدى له بنفسه وبالباء كما قال الراغب أى جزيتهم فوزهم بمجامع مراداتهم كما يؤذن به معمول الوصف حال كونهم مخصوصين بذلك كما يؤذن به توسط ضمير الفصل وأما في موضع جر بلام تعليل مقدرة أى لفوزهم بالتوحيد المؤدى إلى كل سعادة، ولا يمنع من ذلك تعليل الجزاء بالصبر لأن الأسباب لكونها ليست عللا تامة يجوز تعددها \*

وقرأ زيد بن على. وحمة. والكسائي. وخارجة عن نافع (إنهم) بالكسر على أن الجملة استئناف معلل للجزاء، وقيل: مبين لكيفيته فتدبر، (قَالَ) الله تعالى شأنه أو الملك المأمور بذلك لابعض رؤساء أهل النار كما قيل تذكير لما لبثوا فيما سألو الرجعة إليه من الدنيا بعد التنبيه على استحالاته وفيه توبيخ على إنكارهم الآخرة، وقرأ حمزة. والكسائي. وابن كثير (قل) على الأمر للهلك لابعض الرؤساء كما قيل ولا لجميع الكفار على إقامة الواحد مقام الجماعة كما زعمه الثعالبي (كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ) التى تدعون أن ترجعوا إليها

أى كم أقمت فيها أحياء ﴿عَدَدَ سَنِينَ ١١٢﴾ تمييز لكم وهى ظرف زمان للبثم، وقال: أبو البقاء (عدداً) بدل من «كم»، وقرأ الأعمش والمفضل عن عاصم «عدداً» بالتنوين فقال أبو الفضل الرازى «سنين» نصب على الظرف (وعدداً) مصدر أقيم مقام الاسم فهو نعت مقدم على المنعوت، وتجويز أن يكون معنى «لبثتم» عددتهم بعيد، وقال أبو البقاء: «سنين» على هذه القراءة بدل من «عدداً».

﴿قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ استقصاراً لمدة لبثهم بالنسبة إلى ما تحققوه من طول زمان خلودهم في النار، وقيل: استقصروها لأنها كانت أيام سرورهم بالنسبة إلى ما هم فيه وأيام السرور قصار، وقيل: لأنها كانت منقضية والمنقضى لا يعتنى بشأنه فلا يدري مقداره طويلاً وقصره فيظن أنه كان قصيراً ﴿فَسَلَّ الْعَادِينَ ١١٣﴾ أى المتمكنين من العد فانا بما دهمنا من العذاب بمعزل من ذلك أو الملائكة العادين لأعمار العباد وأعمالهم على ما رواه جماعة عن مجاهد \*

وقرأ الحسن. والكسائي في رواية (العادين) بتخفيف الدال أى الظلمة فانهم يقولون كما نقول كان الاتباع يسمون الرؤساء بذلك لظلمهم إياهم باضلالهم. وقرئ (العادين) بتشديد الياء جمع عادى نسبة إلى قوم عاد والمراد بهم المعمرون لأن قوم عاد كانوا يعمرّون كثيراً أى فاسئد القدماء المعمرين فانهم أيضاً يستقصرون مدة لبثهم ﴿قَالَ﴾ أى الله تعالى أو الملك. وقرأ الاخوان (قل) على الأمر كما قرأ فيما مر كذلك وفى الدر المصون الفعلان فى مصاحف الكوفة بغير ألف وبألف فى مصاحف مكة. والمدنية: والشام. والبصرة، ونقل مثله عن ابن عطية، وفى الكشف عكس ذلك وكان الرسم بدون ألف يحتمل حذفها من الماضى على خلاف القياس وفى رسم المصحف من الغرائب ما لا يخفى فلا تغفل.

﴿إِنْ لَبِثْتُمْ﴾ أى ما لبثتم ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ تصديق لهم فى مقالهم ﴿لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ١١٤﴾ أى تعلمون شيئاً أو لو كنتم من أهل العلم، و(لو) شرطية وجوابها محذوف ثقة بدلالة الكلام عليه أى لو كنتم تعلمون لعلمتم يومئذ قصر أيام الدنيا كما علمتم اليوم ولعلمتم بموجب ذلك ولم يصدر منكم ما أوجب خلودكم فى النار وقولنا لكم (اخسؤا فيها ولا تكلمون) وقيل المعنى لو كنتم تعلمون قلة لبثكم فى الدنيا بالنسبة للآخرة ما اغترتم بها وعصيتهم، وكان نفي العلم بذلك عنهم على هذا لعدم عملهم بموجبه ومن لم يعمل بعلمه فهو والجاهل سواء \* وقدر أبو البقاء الجواب لما أجبت بهذه المدة، ولعله يجعل الكلام السابق رداً عليهم لاتصديقا وإلا لا يصح هذا التقدير، وجوز أن تكون (لو) للتهنى فلا تحتاج لجواب، ولا ينبغي أن تجعل وصلية لأنها بدون الواو نادرة أو غير موجودة، هذا وقال غير واحد من المفسرين: المراد سؤالهم عزمدة لبثهم فى القبور حيث أنهم كانوا يزعمون أنهم بعد الموت يصيرون تراباً ولا يقومون من قبورهم أبداً \*

وزعم ابن عطية أن هذا هو الأصوب وإن قوله سبحانه فيما بعد (وأنكم إلينا لا ترجعون) يقتضيه وفيه منع ظاهر، ويؤيد ما ذهبنا إليه ما روى مرفوعاً «أن الله تعالى إذا أدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار قال: يا أهل الجنة كم لبثتم فى الأرض عدسنيين قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم قال: لنعم ما أنجزتم فى يوم أو بعض يوم رحمتى ورضوانى وجنتى اكمثروا فيها خالدين مخلدين ثم يقول: يا أهل النار كم لبثتم فى الأرض عدد

سنين قالوا لبئنا يوما أو بعض يوم فيقول بثبنا انجزتم في يوم أو بعض يوم ناري وسنخطي امكثوا فيها خالد بن مخلد بن **(أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا)** أي ألم تعلموا شيئا فحسبتم أنما خلقناكم بغير حكمة حتى أنكرتم البعث فعثا حال من نون العظمة أي عابثين أو مفعول له أي أفحسبتم أنما خلقناكم للعبث وهو ما خلا عن الفائدة مطلقا أو عن الفائدة المعتد بها أو عما يقاوم الفعل كما ذكره الأصوليون .

واستظهر الخفاجي إرادة المعنى الأول هنا واختار بعض المحققين الثاني **(وَأَنْتُمْ الْيَنَّا لَا تَرْجِعُونَ ١١٥)** عطف على (أنما خلقناكم) أي أفحسبتم ذلك وحسبتم أنكم لا تبعثون .

وجوز أن يكون عطفا على (عبثا) والمعنى أفحسبتم أنما خلقناكم للعبث ولترككم غير مرجوعين أو عابثين ومقدرين أنكم اليئنا لا ترجعون ، وفي الآية توبيخ لهم على تغافلهم وإشارة إلى أن الحكمة تقتضي تكليفهم وبعثهم للجزاء . وقرأ الاخوان (ترجعون) بفتح التاء من الرجوع **(فَعَالَى اللَّهُ)** استعظام له تعالى ولشؤنه سبحانه التي يصرف عليها عباده جل وعلا من البسده والاعادة والاثابة والعقاب بموجب الحكمة البالغة أي ارتفع سبحانه بذاته وتنزه عن مماثلة المخلوقين في ذاته وصفاته وأفعاله وعن خلو أفعاله عن الحكم والمصالح الجديدة **(الْمَلِكُ الْحَقُّ)** أي الحقيق بالمالكية على الإطلاق ايجادا واعداما بدأ واعادة احياء واماته عقابا واثابة فكل ما سواه مملوك له مقهور تحت ملكوته ، وقيل : الحق أي الثابت الذي لا يزول ولا يزول ملكه ، وهذا وإن كان أشهر إلا أن الأول أوفق بالمقام **(لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ)** فإن كل ما عداه عبيده تعالى **(رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ١١٦)** وهو جرم عظيم وراء عالم الأجسام والاجرام وهو أعظمها وقد جاء في وصف عظمه ما يبهز العقول فيلزم من كونه تعالى ربه كونه سبحانه رب كل الأجسام والأجرام ، ووصف بالكريم لشرفه وكل ما شرف في بابه وصف بالكرم كما في قوله تعالى (وزروع ومقام كريم) وقوله سبحانه «وقل لهما قولا كريما» إلى غير ذلك . وقد شرف بما أودع الله تعالى فيه من الأسرار ، وأعظم شرف له تخصيصه باستوائه سبحانه عليه ، وقيل اسناد الكرم اليه مجازي والمراد الكريم ربه أو المراد ذلك على سبيل الكناية ، وقيل : هو على تشبيه العرش لنزول الرحمة والبركة منه بشخص كريم ولعل ما ذكرناه هو الأظهر .

وقرأ أبان بن تغلب . وابن محيصن . وأبو جعفر . واسماعيل عن ابن كثير «الكريم» بالرفع على أنه صفة الرب ، وجوز أن يكون صفة للعرش على القطع وقد يرجح بأنه أوفق بقراءة الجمهور **(وَمَنْ يَدْعُ)** أي يعبد **(مَعَ اللَّهِ)** أي مع وجوده تعالى وتحققه سبحانه **(إِلَٰهَا آخَرَ)** افراد أو اشراك أو من يعبد مع عبادة الله تعالى إلها آخر كذلك ، ويتحقق هذا في الكافر إذا أفرد معبوده الباطل بالعبادة تارة وأشركه مع الله تعالى أخرى ، وقد يقتصر على إرادة الاشراك في الوجهين ويعلم حال من عبد غير الله سبحانه افرادا بالأولى . وذكر «آخر» قيل إنه للتصريح بالوحيته تعالى وللدلالة على الشريك فيها وهو المقصود فليس ذكره تأكيداً لما تدل عليه المعية وإن جوز ذلك فتأمل .

نعم قوله تعالى **(لَا يَرْهَانُ لَهُ بِهِ)** صفة لازمة لإلها لا مقيدة جيء بها للتأكيد ، وبناء الحكم المستفاد من جزاء الشرط من الوعيد بالجزاء على قدر ما يستحق تنبيهها على أن التدين بما لا دليل عليه ممنوع فضلا عما دل

الدليل على خلافه ، ويجوز أن يكون اعتراضا بين الشرط والجزاء جىء به للتأكيد كما في قولك : من أحسن إلى زيد لأحق منه بالاحسان قاله تعالى مثليه .

ومن الناس من زعم أنه جواب الشرط دون قوله تعالى ﴿ فَأَمَّا حَسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ ﴾ وجعله تفرعا على الجملة وليس بصحيح لأنه يلزم عليه حذف الفاء في جواب الشرط ولا يجوز ذلك كما قال أبو حيان إلا في الشعر . والحساب كناية عن المجازاة كأنه قيل : من يعبد إلها مع الله تعالى قاله سبحانه مجاز له على قدر ما يستحقه ﴿ إِنَّهُ لَا يَفْلَحُ الْكَافِرُونَ ١١٧ ﴾ أي إن الشأن لا يفلح الخ .

وقرأ الحسن . وقتادة (أنه) بالفتح على التعليل أو جعل الحاصل من السبب خبر «حسابه» أي حسابه عدم الملاح ، وهذا على ما قال الخفاجي من باب « تحية بينهم ضرب وجميع » وبهذا مع عدم الاحتياج إلى التقدير رجح هذا الوجه على سابقه ، وتوافق القراءتين عليه في حاصل المعنى ، ورجح الأول بأن التوافق عليه أتم ، وأصل الكلام على الأخبار فأنما حسابه عند ربه أنه لا يفلح هو فوضع « الكافرون » موضع الضمير لأن « من يدع » في معنى الجمع وكذلك حسابه أنه لا يفلح في معنى حسابهم أنهم لا يفلحون .

وقرأ الحسن « يفلح » بفتح الياء واللام ، وما ألطف افتتاح هذه السورة بتقدير فلاح المؤمنين وإيراد عدم فلاح الكافرين في اختتامها ، ولا يخفى ما في هذه الجمل من تسلية رسول الله ﷺ وكأنه سبحانه بعد ما سلاه بذكر ما آل من لا ينجم دعاؤه فيه أمره بما يرمز إلى متاركة مخالفه فقال جل وعلا ﴿ وَقُلْ رَبِّ ﴾ وقرأ ابن محيصن « رب » بالضم ﴿ أَغْفِرْ وَأَرْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ١١٨ ﴾ والظاهر أن طلب كل من المغفرة والرحمة على وجه العموم له عليه الصلاة والسلام والمتبعيه وهو أيضا أعم من طلب أصل الفعل والمداومة عليه فلا اشكال ، وقد يقال في دفعه غير ذلك ، وفي تخصيص هذا الدعاء بالذكر ما يدل على أهمية ما فيه ، وقد علم ﷺ أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أن يقول نحوه في صلاته .

فقد أخرج البخاري . ومسلم . والترمذي . والنسائي . وابن ماجه . وابن حبان . وجماعة عن أبي بكر رضي الله تعالى عنه أنه قال : يا رسول الله علني دعاء أدعوه في صلاتي قال : قل اللهم اني ظلمت نفسي ظلما كثيرا وانه لا يغفر الذنوب الا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم . و لقراءة هذه الآيات أعنى قوله تعالى (أفحسبتم) إلى آخر السورة على المصاب نفع عظيم وكذا المداومة على قراءة بعضها في السفر .

أخرج الحسكبي الترمذي . وابن المنذر . وأبو نعيم في الحلية وماخرون عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه قرأ في أذن مصاب « أفحسبتم » حتى ختم السورة فبرأ فقال رسول الله ﷺ . « والذي نفسي بيده لو أن رجلا وقفنا قرأ بها على جبل لزال » .

وأخرج ابن السني . وابن منده . وأبو نعيم في المعرفة بسند حسن من طريق محمد بن ابراهيم بن الحرث التميمي عن أبيه قال : « بعثنا رسول الله ﷺ في سرية وأمرنا أن نقول إذا أمسينا وأصبحنا « أفحسبتم أنما خلقناكم عبداً وأنكم لنا لا ترجعون » فقرأناها فغفمننا وسلمنا » هذا والله تعالى المسؤول لكل خير .

(ومن باب الإشارة في الآيات) قيل «قد أفاح المؤمنون» أى وصلوا إلى المحل الأعلى والقربة والسعادة «الذين هم في صلاتهم خاشعون» ظاهرًا وباطنًا، والخشوع في الظاهر انتكاس الرأس والنظر إلى موضع السجود وإلى ما بين يديه وترك الالتفات والطمأنينة في الأركان ونحو ذلك، والخشوع في الباطن سيكون النفس عن الخواطر والمواجس الدنيوية بالكلية أو ترك الاسترسال معها وحضور القلب لمعاني القراءة والأذكار ومراقبة السر بترك الالتفات إلى المسكونات واستغراق الروح في بحر المحبة، والخشوع شرط لصحة الصلاة عند بعض الخواص نقل الغزالي عن أبي طالب المكي عن بشر الخافى من لم يخشع فسدت صلاته وهو قول لبعض الفقهاء وتفضيله في كتبهم، ولا خلاف في أنه لا ثواب في قول أو فعل من أقوال أو أفعال الصلاة أدى مع الغفلة؛ وما أقبح مصل يقول (الحمد لله رب العالمين) وهو غافل عن الرب جل شأنه متوجه بشراشه إلى الدرهم والدينار ثم يقول (إياك نعبد وإياك نستعين) وليس في قلبه وفكره غيرهما، ونحو هذا كثير، ومن هنا قال الحسن: كل صلاة لا يحضر فيها القلب فهي إلى العقوبة أسرع.

وقد ذكروا أن الصلاة معراج المؤمن أفترى مثل صلاة هذا تصلح لذلك حاش لله تعالى من زعم ذلك فقد افترى (والذين هم عن اللغو معرضون) قال بعضهم: اللغو كل ما يشغل عن الحق عز وجل. وقال أبو عثمان: كل شيء فيه للنفس حظ فهو لغو، وقال أبو بكر بن طاهر: كل ما سوى الله تعالى فهو لغو (والذين هم للزكاة فاعلون) هي تزكية النفس عن الأخلاق الذميمة (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين) إشارة إلى استيلائهم على القوة الشهوية فلا يتجاوزون فيها ما حد لهم، وقيل: الإشارة فيه إلى حفظ الأسرار أى والذين هم ساترون لما يقبح كشفه من الأسرار عن الأغيار إلا على أقرانهم ومن ازدوج معهم أو على مريديهم الذين هم كالبيدهم «والذين هم لأماناتهم»

قال محمد بن الفضل: سائر جوارحهم «وعهدهم» الميثاق الأزلى «راعون» فهم حسنوا الأفعال والأقوال والاعتقادات «والذين هم على صلاتهم يحافظون» فيؤدونها بشرائطها ولا يفعلون فيها وبعد ما يضيعها كالرياء والعجب «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين» قيل المخلوق من ذلك هو الهيكل المحسوس وأما الروح فهي مخلوقة من نور إلهي يعز على العقول إدراك حقيقته، وفي قوله سبحانه «ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» إشارة إلى نفخ تلك الروح المخلوقة من ذلك النور وهي الحقيقة الآدمية المرادة في قوله ﷺ «خلق الله تعالى آدم على صورته» أى على صفته سبحانه من كونه حيا عالما مريدا قادرا إلى غير ذلك من الصفات «ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين» إشارة إلى مراتب النفس التي بعضها فوق بعض وكل مرتبة سفلى منها تحجب العليا أو إشارة إلى حجب الحواس الخمس الظاهرة وحاسى الوهم والخيال، وقيل غير ذلك «وأنزلنا من السماء» قيل أى سماء العناية «ماء» أى ماء الرحمة «بقدر» أى بمقدار استعداد السالك «فأسكناه في الأرض» أى أرض وجوده «فأنشأنا لكم به جنات من نخيل» أى نخيل المعارف (وأعقاب) أى أعقاب الكشوف، وقيل النخيل إشارة إلى علوم الشريعة والأعقاب إشارة إلى علوم الطريقة «لكن فيها فواكه كثيرة» هى ما كان منها زائدا على الواجب «ومنها تأكلون» إشارة إلى ما كان واجبا لا يتم قوام الشريعة والطريقة بدونه «وشجرة تخرج من طور سيناء» إشارة إلى النور الذى يشرق من طور القلب بواسطة ما حصل له من

التجلى الالهى «تثبت بالدهن وصبغ للآكلين» أى تثبت بالجامع لهذين الوصفين وهو الاستعداد، والآكلين إشارة إلى المتغذين بأطعمة المعارف «ادفع بالتي هى أحسن السيئة» فيه من الأمر بمكارم الاخلاق ما فيه «وقل رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين» فيه إشارة إلى أنه لا ينبغي الاغترار بالأعمال وارشاد إلى التشبث برحمة الملك المتعال ، نسأل الله تعالى أن يوفقنا لطاعته ويغفر لنا ما ارتكبناه من مخالفته ويتفضل علينا بأعظم ما يؤمله من رحمته كرامة لنبهه الكريم وحبيبه الذى هو بالمؤمنين رؤوف رحيم صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وسلم وشرف وعظم وكرم .

### ﴿سورة النور ٢٤﴾

مدنية كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم ، وحكى أبو حيان الاجماع على مدنيته ولم يستثن الكثير من أيها شيئا ، وعن القرطبي أن آية «يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم» الخ مكية ، وهى اثنتان وستون آية ، وقيل أربع وستون آية ، ووجه اتصالها بسورة المؤمنين أنه سبحانه لما قال فيها (والذين هم لفروجهم حافظون) ذكر فى هذه أحكام من لم يحفظ فرجه من الزانية والزاني وما اتصل بذلك من شأن القذف وقصة الافك والأمر بغض البصر الذى هو دعاية الزنا والاستئذان الذى انما جعل من أجل النظر وأمر فيها بالانكاح حفظا للفرج وأمر من لم يقدر على النكاح بالاستعفاف ونهى عن اكراه الفتيات على الزنا . وقال الطبرسى فى ذلك : إنه تعالى لما ذكر فيها تقدم أنه لم يخلق الخلق للعبث بل للأمر والنهى ذكر جل وعلا ههنا جملة من الأوامر والنواهي ولعل الأول أولى . وجاء عن مجاهد قال : «قال رسول الله ﷺ علموا رجالكم سورة المائدة وعلموا نساءكم سورة النور» وعن حارثة بن مضرب رضى الله تعالى عنه قال : كتبنا عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أن تعلموا سورة النساء والأحزاب والنور .

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . سُورَةٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف أى هذه سورة وأشير إليها بهذه تنزيلا لها منزلة الحاضر المشاهد ، وقوله تعالى ﴿أَنزَلْنَاهَا﴾ مع ما عطف عليه صفات لها مؤكدة لما أفاده التنكير من الفخامة من حيث الذات بالفخامة من حيث الصفات على ما ذكره شيخ الاسلام ، والقول بجواز أن تكون للتخصيص احترازا عما هو قائم بذاته تعالى ليس بشئ أصلا كما لا يخفى .

وجوز أن تكون «سورة» مبتدأ محذوف الخبر أى مما يتلى عليكم أو فيما أوحينا إليك - سورة أنزلناها الخ ، وذكر بعضهم أنه قصد من هذه الجملة الامتنان والمدح والترغيب لافائدة الخبر ولا لازمها وهو كون الخبر عالما بالحكم للعلم بكل ذلك ، والكلام فيما اذا قصد به مثل هذا انشاء على ما اختاره فى الكشف وهو ظاهر قول الامام المرزوقى فى قوله : قولى هموا قتلوا أميم أخى \* هذا الكلام تحزن وتفجع وليس باخبار ، واختار آخرون أن الجملة خبرية مراد بها معناها الا أنها انما أوردت لغرض سوى افادة الحكم أو لازمه واليه ذهب السالكوتى ، وأول كلام المرزوقى بأن المراد بالاخبار فيه الاعلام ، وتحقيق ذلك فى موضعه . واعترض شيخ الاسلام هذا الوجه بما بحث فيه .

وجوز ابن عطية أن تكون «سورة» مبتدأ والخبر قوله تعالى «الزانية والزاني» الخ وفيه من البعد

مافيه والوجه الوجه هو الأول، وعندى فى أمثال هذه الجمل أن الإثبات فيها متوجه الى القيد، وقد ذكر ذلك الشيخ عبد القاهر وهو هنا انزلها وفرضها، وانزال آيات بينات فيها لأجل أن يتذكر المخاطبون أو مرجوا تذكرهم فتأمل .

وقرأ عمر بن عبد العزيز . ومجاهد . وعيسى بن عمر الثقفى البصرى . وعيسى بن عمر الهمداني الكوفي . وابن أبى عبة . وأبو حيوة . ومحبوب عن أبى عمرو . وأم الدرداء ( سورة ) بالنصب على أنها مفعول فعل محذوف أى اتل ، وقد بعضهم اتلوا بضمير الجمع لأن الخطابات الآتية بعده كذلك وليس بلازم لأن الفعل متضمن معنى القول فيكون الكلام حينئذ نظير قوله تعالى ( قل أطيعوا الله ) ولا شك فى جوازه .

وجوز الزمخشري أن تكون نصبا على الاغراء أى دونك سورة ، ورده أبو حيان بأنه لا يجوز حذف أداة الاغراء لضعفها فى العمل لما أن عملها بالحل على الفعل ، ولام ابن مالك يقتضى جوازه وزعم إنه مذهب سيويه وفيه بحث ، وجوز غير واحد كون ذلك من باب الاشتغال وهو ظاهر على مذهب من لا يشترط فى المنصوب على الاشتغال صحة الرفع على الابتداء وأما على مذهب من يشترط ذلك فغير ظاهر لأن (سورة) نكرة لا مسوغ لها فلا يجوز رفعها على الابتداء ، ولعل من يشترط ذلك ويقول بالنصب على الاشتغال هنا يجعل النكرة موصوفة بما يدل عليه التنوين كأنه قيل : سورة عظيمة كما قيل فى - شرأرذا ناب - . وقال الفراء : نصب (سورة) على أنها حال من ضمير النصب فى (انزلناها) والحال من الضمير يجوز أن يتقدم عليه انتهى ، ولعل الضمير على هذا الاحكام المفهومة من الكلام فكأنه قيل : أنزلنا الاحكام سورة أى فى حال كونها سورة من سور القرآن وإلى هذا ذهب فى البحر ، وربما يقال : يجوز أن يكون الضمير للسورة الموجودة فى العلم من غير ملاحظة تقييدها بوصف ، و«سورة» المذكورة موصوفة بما يدل عليه تنوينها فكأنه قيل : أنزلنا السورة حال كونها سورة عظيمة ، ولا يخفى أن كل ذلك تكلف لا داعى اليه مع وجود الوجه الذى لا غبار عليه ، وقوله تعالى : ﴿ وَفَرَضْنَاهَا ﴾ إما على تقدير مضاف أى فرضنا أحكامها وإما على اعتبار المجاز فى الاسناد حيث أسند ما للدلول للدال للملازمة بينهما تشبه الظرفية ، ويحتمل على بعد أن يكون فى الكلام استخدام بأن يراد بسورة معناها الحقيقى وضميرها معناها المجازى أعنى الاحكام المدلول عليها بها ، والفرض فى الأصل قطع الشئ الصلب والتأثير فيه ، والمراد به هنا الايجاب على أتباعه وجه فكأنه قيل : أوجبنا ما فيها من الاحكام إيجاباً قطعياً وفى ذكر ذلك براعة استهلال على ما قيل .

وقرأ عبد الله . وعمر بن عبد العزيز . ومجاهد . وقتادة . وأبو عمرو . وابن كثير ( وفرضناها ) بتشديد الراء لتأكيد الايجاب ، والاشارة إلى زيادة لزومه أو لتعدد الفرائض وكثرتها أو لكثرة المفروض عليهم من السلف والخلف . وفى الحواشى الشهابية قد فسر (فرضناها) بفصلناها ويجرى فيه ما ذكر أيضاً ﴿ وَأَنْزَلْنَاهَا ﴾ أى فى هذه السورة ﴿ مَا يَاتُ بَيِّنَات ﴾ يحتمل أن يراد بها الآيات التى نيطت بها الاحكام المفروضة وأمر الظرفية عليه ظاهر ، ومعنى كونها بينات وضوح دلالتها على أحكامها لا على معانيها مطلقاً لأنها أسوة لأكثر الآيات فى ذلك ، وتكرير ( أنزلنا ) مع استلزام انزال السورة انزالها إبراز كمال العناية بشأنها ، ويحتمل أن يراد بها جميع آيات السورة والظرفية حينئذ باعتبار اشتغال الكل على كل واحد من أجزائه ، ومعنى كونها بينات أنها

لا أشكال فيها يحوج إلى تأويل كـ بعض الآيات ، وتكرير (أنزلنا) مع ظهور أن أنزال جميع الآيات عين أنزال السورة لاستقلالها بعنوان رائق داع إلى تخصيص أنزالها بالذكر ابانة لخطرها ورفع المحلها كقوله تعالى (ونجيناهم من عذاب غليظ) بعد قوله سبحانه (نجينا هودا والذين آمنوا معه برحمة منا) والاحتمال الأول أظهر ، وقال الامام : إنه تعالى ذكر في أول السورة أنواعا من الاحكام والحدود وفي آخرها دلائل التوحيد فقوله تعالى (فرضناها) إشارة إلى الاحكام المبينة أولا ، وقوله سبحانه ( وأنزلنا فيها آيات بينات ) إشارة إلى ما بين من دلائل التوحيد ويؤيده قوله عز وجل : ﴿ كَلَّمَكُمْ تَذَكُّرُونَ ﴾ فان الاحكام لم تكن معلومة حتى يتذكرونها انتهى ، وهو عندى وجه حسن ، نعم قيل فيما ذكره من التأييد نظر إذ لمن ذهب إلى الاحتمال الأول أن يقول : المراد من التذكر غايته وهو اتقاء المحارم بالعمل بموجب تلك الآيات ، ولقاتل أن يقول : إن هذا محوج إلى ارتكاب المجاز في التذكر دون ما ذكره الامام فان التذكر عليه على معناه المتبادر ويكفي هذا القدر في كونه مؤيدا ، وأصل (تذكرون) تتذكرون حذف إحدى التامين وقرئ بـادغام الثانية منهما في الذال ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ﴾ شروع في تفصيل الاحكام التي أشير إليها أولا ، ورفع « الزانية » على أنها خبر مبتدأ محذوف والكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف اليه مقامه والأصل مما يتلى عليكم أو في الفرائض أى المشار اليها في قوله تعالى « وفرضناها » حكم الزانية والزاني ، والفاء في قوله تعالى : ﴿ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ سببية وقيل سيف خطيب ، وذهب الفراء . والمبرد . والزجاج إلى أن الخبر جملة « فاجلدوا » الخ ، والفاء في المشهور لتضمن المبتدأ معنى الشرط إذ اللام فيه . وفيما عطف عليه موصولة أى التي زنت والذى زنى فاجلدوا الخ ، وبعضهم يجوز دخول الفاء في الخبر إذا كان في المبتدأ معنى يستحق به أن يترتب عليه الخبر وإن لم يكن هناك موصول كما في قوله : هـ وقائلة خولان فانكح فتاتهم هـ فان هذه القبيلة مشهورة بالشرف والحسن شهرة حاتم السخام وعنترة بالشجاعة وذلك معنى يستحق به أن يترتب عليه الأمر بالنكاح وعلى هذا يقوى أمر دخول الفاء هنا كما لا يخفى ، وقال العلامة القطب : جىء بالفاء لوقوع المبتدأ بعد أما تقديرا أى أما الزانية والزاني فاجلدوا الخ ، ونقل عن الاخفش أنها سيف خطيب ، والداعى لسيدويه على ما ذهب اليه ما يفهم من الكتاب كما قيل من أن النهج المألوف في كلام العرب إذا أريد بيان معنى وتفصيله اعتناء بشأنه أن يذكر قبله ما هو عنوان وترجمة له وهذا لا يكون إلا بان يبنى على جملتين فما ذهب اليه في الآية أرئى لذلك مما ذهب اليه غيره ، وأيضا هو سالم من وقوع الانشاء خبراً والدغدغة التي فيه ، وأمر الفاء عليه ظاهر لا يحتاج إلى تكلف ، وقال أبو حيان : سبب الخلاف أن سيدويه والخليل يشترطان في دخول الفاء الخبر كون المبتدأ موصولا بما يقبل مباشرة أداة الشرط وغيرهما لا يشترط ذلك هـ وقرأ عبد الله « والزاني بلایاء » تخفيفا . وقرأ عيسى الثقفي . ويحيى بن يعمر . وعمر بن قائد . وأبو جعفر . وشيبة . وأبو السمال . ورويس « الزانية والزاني » بنصبهما على إضمار فعل يفسره الظاهر ، والفاء على ما قال ابن جنى لأن ما دل المعنى إلى الشرط والامر في الجواب يقترب بهافيحوز زيدا فاضر به لذلك ولا يجوز زيدا فصرته بالفاء لأنها لا تدخل في جواب الشرط إذا كان ماضيا \*

والمراد هنا على ما في بعض شروح الكشف إن أردتم معرفة حكم الزانية والزاني فاجلدوا الخ ، وقيل : إن جلدتم الزانية والزاني فاجلدوا الخ وهو لا يدل على الوجوب المراد ؛ وقيل دخلت الفاء لأن حق المفسر



أن يذكر عقب المفسر كالتفصيل بعد الاجمال في قوله تعالى ( فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ) ويجوز أن تكون عاطفة والمراد جلد بعد جلد وذلك لا ينافي كونه مفسرا للمعطوف عليه لأنه باعتبار الاتحاد النوعي انتهى . وأنت تعلم أنه لم يعهد العطف بالقاء فيما اتحد فيه لفظ المفسر والمفسر وقد نصوا على عدم جواز زياد فضربه بالاتفاق فلو ساغ العطف فيما ذكر لجاز هذا على معنى ضرب بعد ضرب ، على أن كون المراد فيما نحن فيه جلد بعد جلد مما لا يخفى ما فيه فالظاهر ما نقل عن ابن جني ، والمشهور أن سيبويه . والخليل يفضلان قراءة النصب لما كان الأمر ، وغيرهما من البصريين والكوفيين يفضلون الرفع لأنه كالأجتماع في القراءة وهو أقوى في العربية لأن المعنى عليه من زنى فاجلدوه كذا قال الزجاج ، وقال الحفاجي بعد نقله كلام سيبويه في هذا المقام : ليس في كلام سيبويه شيء مما يدل على التفضيل كما سمعت بل يفهم منه أن الرفع في نحو ذلك أفصح وأبلغ من النصب من جهة المعنى وأفصح من الرفع على أن الكلام جملة واحدة من جهة المعنى واللفظ معا فليراجع وليتأمل . والجاء ضرب الجلد وقد اطرده صوغ فعل المفتوح العين الثلاثي من أسماء الأعيان فيقال رأسه وظهره وبطنه إذا ضرب رأسه وظهره وبطنه ، وجوز الراغب أن يكون معنى جلده ضربه بالجلد نحو عصاه ضربه بالعصا ، والمراد هنا المعنى الأول فان الاخبار قد دلت على أن الزانية والزاني يضربان بسوط لا عقدة عليه ولا فرع له ، وقيل : إن كون الجلد بسوط كذلك كان في زمن عمر رضي الله تعالى عنه باجماع الصحابة وأما قبله فكان تارة باليد وتارة بالنعل وتارة بالجريدة الرطبة وتارة بالعصا ، ثم الظاهر من ضرب الجلد أعم من أن يكون بلا واسطة أو بواسطة ، وزعم بعضهم وليس بشيء . أن الظاهر أن يكون بلا واسطة وأنه ربما يستأنس به لما ذهب إليه أصحابنا وبه قال مالك من أنه ينزع عن الزاني عند الجلد ثيابه الا الازار فانه لا ينزع لستر عورته به ، وعن الشافعي ، واحمد أنه يترك عليه قميص أو قيصان ، وروى عبد الرزاق بسنده عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه أتى برجل في حد فضربه وعليه كساء قسطلاني ، وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه لا يحل في هذه الأمة تجريد ولامد ، وأما المرأة فلا ينزع عنها ثيابها عندنا الا الفرو والحشو ووجهه ظاهر \*

وفي بعض الاخبار ما يدل على أن الرجل والمرأة في عدم نزع الثياب إلا الفرو والحشوش سواء ، وكأن من لا يقول بنزع الثياب يقول : إن الجلد في العرف الضرب مطلقا وليس خاصا بضرب الجلد بلا واسطة ، نعم ربما يقال : إن في اختياره على الضرب إشارة إلى أن المراد ضرب يؤلم الجلد وكأنه لهذا قيل ينزع الفرو والحشو فان الضرب في الاغلب لا يؤلم جلد من عليه واحد منهما ، وينبغي أن لا يكون الضرب مبرحالا ن الإهلاك غير مطلوب ، ومن هنا قالوا : إذا كان من وجب عليه الحد ضعيف الخلقة فخير عليه الإهلاك يجلد جلدا ضعيفا يحتمله ، وكذا قالوا : يفرق الضرب على أعضاء المحدود لأن جمعه في عضو قد يفسده وربما يفرض إلى الإهلاك ، وينبغي أن يتقى الوجه والمذاكير لما روى موقفا على علي كرم الله تعالى وجهه أنه أتى برجل سكران أو في حد فقال : اضرب واعط كل عضو حقه واتق الوجه والمذاكير ، وكذا الرأس لأنه مجمع الحواس الباطنة فربما يفسد وهو إهلاك معنى ، وكان أبو يوسف يقول باتفاقه ثم رجم وقال يضرب ضربة واحدة ، وروى عنه أنه استثنى البطن والصدر وفيه نظر إلا أن يقال : كان الضرب في زمانه

كالضرب الذي يفعله ظلمة زماننا وحينئذ ينبغي أن يقول باستثناء الرأس قطعاً ، وعن مالك أنه خص الظهر وما يليه بالجلد لما صح من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لجلال بن أمية « البينة والا فحد في ظهرك » وأجيب بأن المراد بالظهر فيه نفسه أى فحد ثابت عليك بدليل ما ثبت عن كبار الصحابة من عمر . وعلى . وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « إذا ضرب أحدكم فليتنق الوجه » فانه في نحو الحد فما سواه داخل في الضرب ، ثم خص منه الفرج بدليل الاجماع ، وعن محمد في التعزير ضرب الظهر وفي الحدود ضرب الاغتصاء ، ثم هذا الضرب يكون للرجل قائماً غير ممدود والمرأة قاعدة وجاء ذلك عن على كرم الله تعالى وجهه ، وكان وجهه أن مبنى الحد على التشهير زجراً للعامة عن مثله والقيام بأبلغ فيه ، والمرأة مبنى أمرها على الستر فيكتفى بتشهير الحد فقط من غير زيادة ، وإن امتنع الرجل ولم يقف أو لم يصبر فلا بأس بربطه على أسطوانة أو امساك أحد له ، والمراد من العدد المفروض في جلد كل واحد منهما أعنى مائة جلدة ما يقال له مائة جلدة بوجه من الوجوه وإن لم تتعين الأولى والثانية والثالثة وهكذا إلى تمام المائة فلو ضربه مائة رجل بمائة سوط دفعة واحدة كفى في الحد بل قالوا : جاز أن تجمع الاسواط فيضرب مرة واحدة بحيث يصيبه كل واحد منها وروى عن على كرم الله تعالى وجهه أنه ضرب في حد بسوط له طرفان أربعين ضربة فحسب كل ضربة بضربتين ، وقدمت الزانية على الزاني مع أن العادة تقديم الزاني عليها لأنها هي الأصل إذ الباعثة فيها أقوى ولولا تمكينها لم يزن ، واشتقاقهما من الزنا وهو مقصور في اللغة الفصحى وهى لغة أهل الحجاز وقد يمد في لغة أهل نجد وعليها قال الفرزدق :

أبا طاهر من يزن يعرف زناؤه      ومن يشرب الخراطوم يصبح مسكراً

والزنا في عرف اللغة والشرع على ما قيل وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهة الملك ، وفيه أنه يرد عليه زنى المرأة فإنه زنى ولا يصدق عليه التعريف ، وما قيل في الجواب عنه : إنه فعل الوطى أمر مشترك بين الرجل والمرأة فإذا وجد بينهما يتصف كل منهما به وتسمى هى واطئة ولذا سماها سبحانه وتعالى زانية لا يخفى ما فيه مع أن في التعريف ما لا يصلحه هذا الجواب لو كان صحيحاً . والحق أن زناها لغة تمكينها من زنى الرجل بها وأنه إذا أريد تعريف الزنا المراد في الآية بحيث يشمل زناها فلا بد من زيادة التمكين بالنسبة اليها بل زيادته بالنسبة إلى كل منهما وأن يقال : هو إدخال المكلف الطامع قدر حشفته قبل مشتهاة حالاً أو ماضياً بلا ملك أو شبهة أو تمكينه من ذلك أو تمكينها في دار الاسلام ليصدق على ما لو كان مستلقياً فقعدت على ذكره فتركها حتى أدخلته فأنهما يحدان في هذه الصورة وليس الموجود منه سوى التمكين ، ويعلم من هذا التعريف أنه لا حد على الصبي . والمجنون . ومن أكرهه السلطان ، ولا على من أولج في دبر أو في فرج صغيرة غير مشتهاة أو ميتة أو بهيمة بخلاف من أولج في فرج مجرزة ، ولا على من زنى في دار الحرب ، ولا على من زنى مع شبهة ، وفي بعض ما ذكر كلام يطلب من كتب العقه ، والحكم عام فيمن زنى وهو محصن وفي غيره لكن نسخ في حق المحصن قطعاً فإن الحكم في حقه الرجم ، ويكفي في تعيين النسخ القطع بأمره صلى الله تعالى عليه وسلم بالرجم وفعله في زمانه عليه الصلاة والسلام مرات فيكون من نسخ الكتاب بالسنة القطعية وقد اجمع الصحابة ورضى الله تعالى عنهم ومن تقدم من الساف وعلماؤ الامم وائمة المسلمين على أن المحصن يرمم بالحجارة حتى يموت ، وإنكار الخوارج ذلك باطل لأنهم إن أنكروا حجية اجماع الصحابة رضى

الله تعالى عنهم فيجمل مركب ، وإن أنكروا وقوعه من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لإنكارهم حجة خبر الواحد فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مما نحن فيه لأن ثبوت الرجم منه عليه الصلاة والسلام متواتر المعنى كشجاعة على كرم الله تعالى وجهه وجود حاتم ، والآحاد في تفاصيل صورته وخصوصياته وهم كسائر المسلمين يوجبون العمل بالمتواتر معنى كالتواتر لفظاً إلا أن انحرافهم عن الصحابة والمسلمين وترك التردد إلى علماء المسلمين والرواة أوقعهم في جهالات كثيرة لحفاء السمع عنهم والشهرة ، ولذا حين عابوا على عمر ابن عبد العزيز في القول بالرجم من كونه ليس في كتاب الله تعالى ألزمهم بأعداد الركعات ومقادير الزكوات فقالوا : ذلك من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم والمسلمين فقال لهم : وهذا أيضاً كذلك ، وقد كوشف بهم عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه وكاشف بهم حيث قال كما روى البخارى : خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل : لا نجد الرجم في كتاب الله تعالى عز وجل فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله عز وجل ألا وإن الرجم حق على من زنى وقد أحصن إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف ، وروى أبو داود أنه رضى الله تعالى عنه خطب وقال : «إن الله عز وجل بعث محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم بالحق وأنزل عليه كتاباً فسكران فيما أنزل عليه آية الرجم يعنى بها قوله تعالى : (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم) فقرأناها ووعيناها إلى أن قال وإني خشيت أن يطول بالناس زمان فيقول قائل : لا نجد الرجم ، الحديث بطرقه ، وقال : لولا أن يقال : إن عمر زاد في الكتاب لكتبها على حاشية المصحف الشريف . ومن الناس من ذهب إلى أن الناسخ الآية المنسوخة التي ذكرها عمر رضى الله تعالى عنه .

وقال العلامة ابن الهمام : إن كون الناسخ السنة القطعية أولى من كون الناسخ ما ذكر من الآية لعدم القطع بثبوتها قرآناً ، ثم نسخ تلاوتها وإن ذكرها عمر رضى الله تعالى عنه وسكت الناس فإن كون الإجماع السكوتي حجة مختلف فيه وبتقدير حجيته لا ينقطع بأن جميع المجتهدين من الصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا إذا ذاك حضوراً ثم لاشك في أن الطريق في ذلك إلى عمر رضى الله تعالى عنه ظني ولهذا والله تعالى أعلم قال على كرم الله تعالى وجهه حين جلد شراحة ثم رجمها : جلدتها بكتاب الله تعالى ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ ولم يعلل الرجم بالقرآن المنسوخ التلاوة ، ويعلم من قوله المذكور كرم الله تعالى وجهه أنه قائل بعدم نسخ عموم الآية فيكون رأيه أن الرجم حكم زائد في حق المحصن ثبت بالسنة وبذلك قال أهل الظاهر وهو رواية عن أحمد ، وأستدلوا على ذلك بما رواه أبو داود من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «الطيب بالثيب جلد مائة ورمى الحجارة» وفي رواية غيره «ورجم بالحجارة» وعند الحنفية لا يجمع بين الرجم والجلد في المحصن وهو قول مالك . والشافعي ورواية أخرى عن أحمد لأن الجلد يعرى عن المقصود الذي شرع الحدله وهو الانزجار أو قصده إذا كان القتل لاحقاً له ، والعمدة في استدلالهم على ذلك أنه ﷺ لم يجمع بينهما قطعاً ، فقد تظافرت الطرق أنه ﷺ بعد سؤاله ما عزا عن الإحصان وتلقيه الرجوع لم يزد على الأمر بالرجم فقال : اذهبوا به فارجموه ، وقال أيضاً عليه الصلاة والسلام «اغديا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت بذلك فارجمها» ولم يقل فاجلدها ثم ارجمها ، وجاء في باقي الحديث الشريف «فاعترفت فأمر بها ﷺ فرجمت» وقد تكرر الرجم في زمانه ﷺ ولم يرو أحد أنه جمع بينه وبين الجلد فقطعنا بأنه لم يكن إلا الرجم فوجب كون الخبر السابق منسوخاً وإن لم يعلم خصوص الناسخ ، وأجيب عما فعل على كرم الله تعالى وجهه من الجمع بأنه رأى

لا يقاوم ما ذكر من القطع عن رسول الله ﷺ وكذا لا يقاوم إجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم ، ويحتمل أن يقال : إنه كرم الله تعالى وجهه لم يثبت عنده الإحصان إلا بعد الجلد وهو بعيد جداً كما يظهر من الرجوع إلى القصة والله تعالى أعلم ، وإحصان الرجم يتحقق بأشياء نظمها بعضهم فقال .

شروط (١) إحصان أنت ستة نغزها عن النص مستفهما

بلوغ وعقل وحرية ورابعها كونه مسلماً

وعقد صحيح ووطء مباح متى اختل شرط فلن يرحمها

وزاد غير واحد كون واحد من الزوجين مساوياً الآخر في شرائط الإحصان وقت الإصابة بحكم النكاح فلو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل أمة أو صبية أو مجنونة أو كتيابة ودخل بها لا يصير محصناً بهذا الدخول حتى لو زنى من بعد لا يرحم ، وكذا لو تزوجت الحرة البالغة العاقلة المسلمة من عبد أو مجنون أو صبي ودخل بها لا تصير محصنة فلا ترحم لو زنت بعد •

وذكر ابن الكمال شرطاً آخر وهو أن لا يبطل إحصانها بالارتداد فلوارتدا والعياذ بالله تعالى ثم أسلمها لم يعد إلا بالدخول بعده ولو بطل مجنون أو عته عاد بالافاقة ، وقيل بالوطء بعده . والشافعي لا يشترط المساواة في شرائط الإحصان وقت الإصابة فلا يرحم عنده في المسئلتين السابقتين ، وكذا لا يشترط الإسلام فلو زنى الذمي الثيب الحر يجلد عندنا ويرجم عنده وهو رواية عن أبي يوسف وبه قال أحمد ، وقول مالك كقولنا • واستدل المخالف بما في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما أن اليهود جاءوا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن امرأة منهم ورجلاً زنيا فقال رسول الله ﷺ : ماتجدون في التوراة في شأن الرجم ؟ فقالوا نفضحهم ويجلدون فقال عبد الله بن سلام : كذبت فيما زعمتم إن فيها الرجم فأتوا بالتوراة فسردها فوضع أحدهم يعني عبد الله بن صور يايده على آية الرجم وقرأ ما قبلها وما بعدها فقال له عبد الله بن سلام : ارفع يدك فرفع يده فاذا آية الرجم فقالوا : صدق يا محمد فأمر بهما النبي ﷺ فرجما •

ودليلنا ما رواه إسحق بن راهويه في مسنده قال : أخبرنا عبد العزيز بن محمد حدثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال : « من أشرك بالله فليس بمحصن » وقد رفع هذا الخبر كما قال إسحق مرة ووقف أخرى ، ورواه الدارقطني في سننه وقال : لم يرفعه غير راهويه بن راهويه ، ويقال : إنه رجع عن ذلك والصواب أنه موقوف اه . وفي العناية أن لفظ إسحق كما تراه ليس فيه رجوع وإنما ذكر عن الراوي أنه مرة رفعه ومرة أخرجه مخرج الفتوى ولم يرفعه ولا شك في أن مثله بعد صحة الطريق إليه محكوم برفعه على ما هو المختار في علم الحديث من أنه إذا تعارض الرفع والوقف حكم بالرفع وبعد ذلك إذا خرج من طرق فيها ضعف لا يضر •

وأجاب بعض أجلة أصحابنا بأنه كان الرجم مشروعا بدون اشتراط الإسلام حين رجم ﷺ الرجل والمرأة اليهوديين وذلك بما أنزل الله تعالى إليه عليه الصلاة والسلام ، وسؤاله ﷺ اليهود عما يجدونه في التوراة في شأنه ليس لأن يعلم حكمه من ذلك •

والقول بأنه عليه الصلاة والسلام كان أول ما قدم المدينة مأموراً بالحكم بما في التوراة ممنوع بل ليس ذلك إلا لبيكتهم بترك الحكم بما أنزل الله تعالى عليهم فلما حصل الغرض حكم ﷺ برجمهما بشرعه الموافق

لشرعهم وإذا علم أن الرجم كان ثابتاً في شرعنا حال رجمها بلا اشتراط الاسلام . وقد ثبت حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما المفيد لاشتراط الاسلام وليس تاريخ يعرف به تقدم اشتراط الاسلام على عدم اشتراطه أو تأخره عنه حصل التعارض بين فعله ﷺ رجم اليهوديين وقوله المذكور فيطلب الترجيع . وقد قالوا : إذا تعارض القول والفعل ولم يعلم المتقدم من المتأخر يقدم القول على الفعل ، وفيه وجه آخر وهو أن تقديم هذا القول موجب لدرء الحد وتقديم ذلك الفعل يوجب الاحتياط في إيجاب الحد والأولى في الحدود ترجيح الرفع عند التعارض .

ولا يخفى أن كل مترجح فهو محكوم بتأخره اجتهاداً فيكون المعلوم عليه في الحكم حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ، وقول المخالف : أن المراد بالحصن فيه الحصن الذي يقتص له من المسلم خلاف الظاهر لأن أكثر استعمال الاحصان في احصان الرجم .

ورد بعضهم بالآية على القائلين : إن حد زنا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة وهم الامام الشافعي والامام أحمد . والثوري . والحسن بن صالح ، ووجه الرد أن قوله تعالى ( الزانية والزاني ) الخ شروع في بيان حكم الزنا ما هو فكان المذكور تمام حكمه والا كان تجهيلاً لا بياناً وتفصيلاً إذ يفهم منه أنه تمام وليس بتمام في الواقع فكان مع الشروع في البيان أبعد من البيان لانه أوقع في الجهل المركب وقوله كان الجهل بسيطاً يفهم بمقتضى ذلك أن حد الزانية والزاني ليس إلا الجلد ، وأخصر من هذا أن المقام مقام البيان فالسكوت فيه يفيد الحصر ، وقال المخالف : لو سلمنا الدلالة على الحصر وأن المذكور تمام الحكم ليكون المعنى أن حد كل ليس إلا الجلد فذلك منسوخ بما صح من رواية عبادة بن الصامت عنه ﷺ « البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام » وأجيب بأنه بعد التسليم لا تصح دعوى النسخ بما ذكر لأنه خبر الواحد وعندنا لا يجوز نسخ الكتاب به ، والقول بأن الخبر المذكور قد تلقته الأمة بالقبول لا يجدي نفعا لأنه إن أريد بثلقه بالقبول اجماعهم على العمل به فممنوع ، فقد صح عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه لا يقول بتغريبهما وقال : حسبهما من الفتنة أن ينفيا ، وفي رواية كفى بالنفي فتنة ، وإن أريد اجماعهم على صحته بمعنى صحه سنده فكثير من اخبار الآحاد كذلك ولم يخرج بذلك عن كونها آحاداً ، على أنه ليس فيه أكثر من كون التغريب واجبا ولا يدل على أنه واجب بطريق الحد بل مافي صحيح البخاري من قول أبي هريرة : إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قضى فيمن زنى ولم يحصن بنفي عام وإقامة الحد ظاهر في أن النفي ليس من الحد لعطفه عليه ، وكونه استعمال الحد في جزء مسماه وعطف على الجزء الآخر بعيد فجاز كونه تعزيراً لمصلحة ، وقد يغرب الامام لمصلحة يراها في غير ما ذكرنا صح أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه غرّب نصر بن حجاج الى البصرة بسبب أنه لجماله افتتن بعض النساء به فسمع قائلة يقال : إنها أم الحجاج الثقفي ولذا قال له عبد الملك يوماً يا ابن المتمنية تقول .

هل من سييل إلى خمر فأشربها أو هل سييل إلى نصر بن حجاج  
إلى فتى ماجد الاعراق (١) مقتبل سهل المحيا كريم غير ملجأ

(١) هو الذي لم يظهر فيه أثر كبر انتهى منه

والقول بأنه لا يجتمع التعزيز مع الحد لا يخفى ما فيه . وادعى الفقيه المرغيناني أن الخبر المذكور منسوخ فان شطره الثاني الدال على الجمع بين الجلد والرجم منسوخ كما علمت ، وفيه انه لا لزوم فيجوز أن تروى جمل نسخ بعضها وبعضها لم ينسخ ، نعم ربما يكون نسخ أحد الشطرين مسهلا لتطرق احتمال نسخ الشطر الآخر فيكون هذا الاحتمال قائما فيما نحن فيه فيضعف عن درجة الأحاد التي لم يتطرق ذلك الاحتمال اليها فيكون أخرى أن لا ينسخ ما أفاده الكتاب من أن الحد هو الجلد لا غير على ما سمعت تقريره فتأمل \*

ثم إن التغريب ليس مخصوصا بالرجل عند أولئك الأئمة فقد قالوا : تغرب المرأة مع محرم وأجرته عليها في قول وفي بيت المال في آخر ، ولو امتنع في قول يجبره الإمام وفي آخر لا ، ولو كانت الطريق آمنة ففي تغريبها بلا محرم قولان ، وعند مالك . والأوزاعي إنما ينفي الرجل ولا تنفي المرأة لقوله عليه الصلاة والسلام : « البكر بالبكر » الخ ، وقال غيرهما من تقدم : إن الحديث يجب أن يشملها فان أوله «خذوا عني قد جعل الله تعالى لمن سبيل البكر بالبكر ، الخ وهو نص على أن النفي والجلد سبيل للنساء والبكر يقال : على الأثني ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام : « البكر تستأذن » ومع قطع النظر عن كل ذلك قد يقال : إن هذان المواضع التي تثبت الأحكام فيه في النساء بالنصوص المفيدة أياها للرجال بتنقيح المناط ، هذا ثم لا يخفى أن الظاهر من ( الزانية والزاني ) ما يشمل الرقيق وغيره فيكون مقدار الحد في الجميع واحدا لكن قوله تعالى ( فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب ) الآية أخرجت الإمام فان الآية نزلت فيهن ، وكذا أخرجت العبيد إذ لا فرق بين الذكر والأنثى بتنقيح المناط فيرجع في ذلك إلى دلالة النص بناء على أنه لا يشترط في الدلالة أولوية المسكوت بالحكم من المذكور بل المساواة تكفي فيه وقيل تدخل العبيد بطريق التغليب عكس القاعدة وهي تغليب الذكور \*

ولا يشترط الإحصان في الرقيق لما روى مسلم . وأبو داود . والنسائي عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : « قال رسول الله ﷺ أقيموا الحدود على ما ملكت أيمانكم من أحسن ومن لم يحسن » وفيه دليل على أن الشرط أعنى الإحصان في الآية الدالة على تنصيف الحد لا مفهوم له ، ونقل عن ابن عباس . وطاوس أنه لا حد على الأمة حتى تحصن بزواج ، وفيه اعتبار المفهوم ، ثم هذا الإحصان شرط للجلد لأن الرجم لا يتنصف ، وللشافعي في تغريب العبد أقوال : يغرب سنة . يغرب نصف سنة . لا يغرب أصلا والخطاب في قوله تعالى : ( فاجلدوا ) لأئمة المسلمين ونوابهم .

واختلف في إقامة المولى الحد على عبده فعندنا لا يقيمه إلا باذن الإمام ، وقال الشافعي . ومالك . وأحمد يقيمه من غير إذن ، وعن مالك إلا في الأمة المزوجة ، واستثنى الشافعي من المولى الذمي . والمكاتب . والمرأة ، وكذا اختلف في إقامة الخارجى المتغلب الحد فقيل يقيم وقيل لا ، وأدلة الأقوال المذكورة وتحقيق ما هو الحق منها في محله . والظاهر أن إقامة الحد المذكور بعد تحقق الزنا بأحدى الطرق المعلومة ، وقال اسحق : إذا وجد رجل وامرأة في ثوب واحد يجلد كل واحد منهما مائة جلدة وروى ذلك عن عمر . وعلى رضى الله تعالى عنهما ، وقال عطاء . والثوري . ومالك . وأحمد : يؤدبان على مذاهبهم في الأدب ( وَلَا تَأْخُذْ كُفَّهَ مَرَأَتَهُ ) تلتطف ومعاملة يرفق وشفقة ( في دين الله ) في طاعته وإقامة حده الذي شرعه عز وجل ، والمراد النهي عن

التخفيف في الجلد بأن يجلدوهما جلدا غير مؤلم أو بأن يكون أقل من مائة جلدة \*  
وقال أبو مجاز . ومجاهد . وعكرمة . وعطاء : المراد النهي عن إسقاط الحد بنحو شفاعته كأنه قيل : أقيموا عليهما الحد ولا بد ، وروى معنى ذلك عن ابن عمر . وابن جبير ، وفي هذا دليل على أنه لا يجوز الشفاعة في إسقاط الحد ، والظاهر أن المراد عدم جواز ذلك بعد ثبوت سبب الحد عند الحاكم ، وأما قبل الوصول اليه والثبوت فإن الشفاعة عند الرافع لمن اتصف بسبب الحد إلى الحاكم ليطلقه قبل الوصول وقبل الثبوت تجوز ، ولم يخصوا ذلك بالزنا لما صح أنه عليه الصلاة والسلام أنكر على حبه أسامة بن زيد حين شفع في فاطمة بنت الأسود بن عبد الأسد المخزومية السارقة قطيفة ، وقيل حليا فقال له . «أتشفع في حد من حدود الله تعالى ؟ ثم قام فخطب فقال : أيها الناس إنما ضل من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله تعالى لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها » وكما تحرم الشفاعة يحرم قبولها فعن الزبير بن العوام رضي الله تعالى عنه أنه قال : إذا باغ الحد إلى الإمام فلا عفا الله تعالى عنه إن عفا ، و ( بهما ) قيل متعلق بحذوف على البيان أي أغنى بهما ، وقيل بترأفوا ومخذوفا أي ولا ترأفوا بهما ، ويفهم صنيع أبي البقاء اختيار تعلقه بتأخذ والباء للسببية أي ولا تأخذكم بسببهما رافة ولم يجوز تعلقه برافة معللا بأن المصدر لا يتقدم بمفعوله عليه ، وعندى هو متعلق بالمصدر ويتوسع في الظرف ما لا يتوسع في غيره \*

وقد حقق ذلك العلامة سعد الملة والدين في أول شرح التلخيص بمالاه زيد عليه ، و ( في دين ) قيل متعلق بتأخذ وعليه أبو البقاء ، وقيل متعلق بمحذوف وقع صفة لرافة . وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . والسلمى . وابن مقسم . وداد بن أبي هند عن مجاهد ( ولا يأخذكم ) بالياء التحتية لأن تأنيث ( رافة ) مجازى وحسن ذلك الفصل . وقرأ ابن كثير ( رافة ) بفتح الهمزة ، وابن جريج ( رافة ) بالفتحة بعد الهمزة على وزن فعالة وروى ذلك عن عاصم . وابن كثير ، ونقل أبو البقاء أنه قرأ ( رافة ) بقلب الهمزة الفا وهي في كل ذلك مصدر مسموع إلا أن الأشهر في الاستعمال ما وافق قراءة الجمهور \*

( إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ) من باب التهيج والالهاب كما يقال : ان كنت رجلا فافعل كذا ولا شك في رجوليته وكذا المخاطبون هنا مقطوع بإيمانهم لكن قصد تهيجهم وتحريك حميتهم ليجدوا في طاعة الله تعالى ويجتهدوا في اجراء أحكامه على وجهها ، وذكر ( اليوم الآخر ) لتذكير مافيه من العقاب في مقابلة الرافة بهما ( وَلَيَشْهَدَنَّ عَنْهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ٢ ) أي ليحضره زيادة في التشكيل فإن التفضيح قد ينكل أكثر من التعذيب ولذلك وللعبرة والموعظة ، وعن نصر بن علقمة أن ذلك ليدعى لهما بالتوبة والرحمة لا للتفضيح وهو في غاية البعد من السياق ، والامر هنا على ما يدل عليه غلام الفقهاء للنسب ه

واختلف في هذه الطائفة فاخرج عبد بن حميد . وغيره عن ابن عباس أنه قال : الطائفة الرجل فما فوقه وبه قال أحمد ، وقال عطاء . وعكرمة . واسحق بن راهويه : اثنان فصاعدا وهو القول المشهور لمالك ، وقال قتادة . والزهري : ثلاثة فصاعدا ، وقال الحسن : عشرة ، وعن الشافعي . وزيد : أربعة وهو قول لمالك ، قال الخفاجي : وتحقيق المقام أن الطائفة في الأصل اسم فاعل مؤنث من الطواف الدوران أو الاحاطة فهي اما صفة نفس أي نفس طائفة فتطابق على الواحد أو صفة جماعة أي جماعة طائفة فتطابق على ما فوقه فهي

كالمشترك بين تلك المعاني فتحمل في كل مقام على ما يناسبه •

وذكر الراغب أنها إذا أريد بها الواحد يصح أن تكون جمعا كنى به عن الواحد ويصح أن تكون مفرداً والتاء فيها كما في رواية ، وفي حواشي العنود للهرودي يصح أن يقال للواحد طائفة ويراد نفس طائفة فهي من الطواف بمعنى الدوران •

وفي شرح البخاري حمل الشافعي الطائفة في مواضع من القرآن على أوجه مختلفة بحسب المواضع فهي في قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) واحد فاكثر واحتج به على قبول خبر الواحد وفي قوله تعالى (وليشهد عذابهما طائفة) أربعة وفي قوله سبحانه (فلتقم طائفة منهم معك) ثلاثة ، وفرقوا في هذه المواضع بحسب القرائن ، أما في الأولى فلأن الانذار يحصل به ، وأما في الثانية فلأن التشنيع فيه أشد ، وأما في الثالثة فلضمير الجمع بعد في قوله تعالى (ولياخذوا أسلحتهم) وأقله ثلاثة ، وكونها مشتقة من الطواف لا يتنافى لأنه يكون بمعنى الدوران أو هو الاصل وقد لا ينظر إليه بعد الغلبة فلذا قيل : ان تاءها للنقل انتهى ولا يخلو عن بحث •

والحق أن المراد بالطائفة هنا جماعة يحصل بهم التشهير ، والزرر وتختلف قلة وكثرة بحسب اختلاف الأماكن والأشخاص فرب شخص يحصل تشهيره وزجره بثلاثة وآخر لا يحصل تشهيره وزجره بعشرة ، وللقائل بالأربعة هنا وجه وجيه كما لا يخفى •

﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ الْأَزْوَاجَ أَوْ مُشْرَكَةً﴾ تقييح لأمر الزاني أشد تقييح ببيان أنه بعد أن رضى بالزنا لا يليق به أن ينكح العفيفة المؤمنة فبينهما كما بين سهيل والثريا فترى هذه شامية إذا ما استقلت وترى ذلك إذا ما استقل يمانيا وإنما يليق به أن ينكح زانية هي في ذلك طبقه لوافق - كما قيل - شن طبقه أو مشركة هي أسوأ منه حالا وأقبح أفعالا (فلا ينكح) خبر مراد منه لا يليق به أن ينكح كما تقول : السلطان لا يكذب أى لا يليق به أن يكذب نزل فيه عدم لياقة الفعل منزلة عدمه وهو كثير في الكلام ، ثم المراد اللياقة وعدم اللياقة من حيث الزنا فيكون فيه من تقييح الزنا ما فيه •

ولا يشكل صحة نكاح الزاني المسلم الزانية المسلمة وكذا العفيفة المسلمة وعدم صحة نكاحه المشركة المذكورة في الآية إذا فسرت بالوثنية بالإجماع لأن ذلك ليس من اللياقة وعدم اللياقة من حيث الزنا بل من حيثية أخرى يعلمها الشارع كما لا يخفى ، وعلى هذا الطرز قوله تعالى : ﴿وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾ أى الزانية بعد أن رضيت بالزنا فولغ فيها طلب شهوة الزاني لا يليق أن ينكحها من حيث أنها كذلك إلا من هو مثلهما وهو الزاني أو من هو أسوأ حالا منها وهو المشرك ، وأما المسلم العفيف فأسد غيرته يأبى ورود جفرتها وتجنب الأسود ورود ماء إذا كان الكلاب يلغ فيه

ولا يشكل على هذا صحة نكاحه إياها وعدم صحة نكاح المشرك سواء فسر بالوثني أو بالكثاني لاحتياج إلى الجواب وهو ظاهره والإشارة في قوله سبحانه : ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ٣﴾ يحتمل أن تكون للزنا المفهوم مما تقدم والتحريم عليه على ظاهره وكذا المؤمنين ، ولعل هذه الجملة وما قبلها متضمنة لتعليل ما تقدم من الأمر والنهي ولذا لم يعطف قوله سبحانه : (الزاني لا ينكح) الخ عليه كما عطف قوله عز وجل الآتي (والذين يرمون



(المحصنات) النخ ، وأمر إشعار ما تقدم بالتحريم سهل ، وتخصيص المؤمنين بالتحريم عليهم على رأى من يقول: إن الكفار غير مكلفين بالفروع ظاهر ، وأما على رأى من يقول بتكليفهم بها كالأصول وإن لم تصح، منهم إلا بعد الإيمان فتخصيصهم بالذكور لشرفهم ، ويحتمل أن تكون لنكاح الزانية وعاليه فالمراد من التحريم المنع وبالمؤمنين المؤمنون السكاملون ، ومعنى منعهم عن نكاح الزواني جعل نفوسهم آية عن الميل اليه فلا يليق ذلك بهم ، ولا يأتى حمل الآية على ما قرر فيها ماروى في سبب نزولها بما أخرج أبو داود . والترمذى وحسنه . والحاكم وصححه . والبيهقى . وابن المنذر . وغيرهم عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : «كان رجل يقال له مرثد يحمل الأسارى من مكة حتى يأتى بهم المدينة وكانت امرأة بغى بمكة يقال لها عناق وكانت صديقة له وانه وعد رجلا من أسارى مكة بحمله قال فجئت حتى انتهيت إلى ظل حائط من حوائط مكة في ليلة مقمرة فجاءت عناق فأبصرت سواد ظل تحت الحائط فلما انتهت إلى عرفتني فقالت : مرثد؟ فقلت : مرثد فقالت : مرحبا وأهلا لم فبت عندنا الليلة قلت: يا عناق حرم الله تعالى الزنا قالت: يا أهل الخيام هذا الرجل يحمل أسرا كم قال فتبعني ثمانية وسلكت الخدمة فاتته إلى غار أو كهف فدخلت فجاءوا حتى قاموا على رأسى فطلبواهم على رأسى وعماهم الله تعالى عنى ثم رجعوا ورجعت إلى صاحبي فخلعته حتى قدمت المدينة فأتيت رسول الله ﷺ فقلت : يا رسول الله أنكح عناق؟ فأمسك فلم يرد على شيئا حتى نزل ( الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة ) الآية فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام : يا مرثد (الزانى لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين) فلا تنكحها لأن تفريق النهى فيه عن نكاح تلك البغى مما لا شبهة في صحته على تقدير كون الآية المفرع عليها لتقييح أمر الزانى والزانية فكأنه قيل : إذا علمت أمر الزانية وأنها بلغت في القبح إلى حيث لا يليق أن ينكحها إلا مثلها أو من هو أسوأ حالا فلا تنكحها نعم في هذا الخبر ما هو أوفق بحمل الإشارة فيما مر إلى نكاح الزانية ويعلم منه وجه تقديم (الزانى) والاختبار عن الزانية بأنه لا ينكحها إلا زان أو مشرك على خلاف ما تقتضيه المقابلة، وهذا العلماء في هذه الآية الجليلة كلام كثير لا بأس بنقل ما تيسر منه وإبداء بعض ما قيل فيه وفيما قدمناه واختار لنفسك ما يحلو فأقول : نقل عن الضحاك . والقفال ، وقال النيسابورى : إنه أحسن الوجوه في الآية أن قوله سبحانه (الزانى لا ينكح) النخ حكم مؤسس على الغالب المعتاد جىء به لئلا يجر المؤمنين عن نكاح الزواني بعد زجرهم عن الزنا وذلك أن الفاسق الخبيث الذى من شأنه الزنا والتفحج لا يرغب غالبا في نكاح الصالح من النساء اللاتي على خلاف صفته وإنما يرغب في فاسقة خبيثة من شكله أو في مشركة والفاسقة الخبيثة المسافحة كذلك لا يرغب في نكاحها الصالحاء من الرجال وينفرون عنها وإنما يرغب فيها من هو من شكلها من الفسقة والمشركين ، ونظير هذا الكلام لا يفعل الخير إلا تقي فانه جار مجرى الغالب ، ومعنى التحريم على المؤمنين على هذا قيل التنزيه وعبر به عنه للتعليل ، ووجه ذلك أن نكاح الزواني متضمن التشبه بالفاسق والتعرض للتهمة والتسبب لسوء القالة والطعن في النسب إلى كثير من المفاسد ، وقيل : التحريم على ظاهره وذلك الفعل يتضمن محرمات والحرمات ليست راجعة إلى نفس العقد ليكون العقد باطلا وعلى القولين الآية محكمة ، ولا يخفى أن حمل الزانى والزنية على من شأنهما الزنا والتفحج لا يخلو عن بعد لأنهما فيما تقدم لم يكونا بهذا المعنى

والظاهر الموافقة ، وأيضا لا يكاد يسلم أن الغالب عدم رغبة من شأنه الزنا في نكاح العفاف ورغبته في الزواني أو المشركات فكثيرا ما شاهدنا كثيرا من الزناة يتحرون في النكاح أكثر من تحرى غيرهم فلا يكاد أحدهم ينكح من في أقاربها شبهة زنا فضلا عن أن تكون فيها وقليل ما سمعنا برغبة الزاني في نكاح زانية أو مشركة ، وأيضا في حمل التحريم على التنزيه نوع بعد وكذا حمله على ظاهره مع التزام أن الحرمة ليست راجعة إلى نفس العقد .

وفي البحر روى عن ابن عمر . وابن عباس . وأصحابه أن الآية في قوم مخصوصين كانوا يزنون في جاهليتهم يبغيان مشهورات فلما جاء الإسلام وأسلموا لم يمكنهم الزنا فأرادوا لفقرهم زواج أولئك النسوة إذ كان من عادتهن الانفاق على من تزوجهن فنزلت الآية لذلك ، والاشارة بالزاني إلى أحد أولئك القوم أطلق عليه اسم الزنا الذي كان في الجاهلية للتوبيخ ، ومعنى ( لا ينكح إلا زانية أو مشركة ) لا يريد أن يتزوج إلا زانية أو مشركة أى لا تنزع نفسه إلا إلى هذه الخسائس لقلة انضباطها ، والاشارة - بذلك - إلى نكاح أولئك البغايا والتحريم على ظاهره . ويرد على هذا التأويل أن الاجماع على أن الزانية لا يجوز أن يتزوجها مشرك انتهى •

وأنت تعلم أن هذا لا يرد بعد حمل نفي النكاح على نفي إرادة الزوج إذ يكون المعنى حينئذ الزانية لا يريد أن يتزوجها إلا زان أو مشرك وليس في الاجماع ما ياباه ، وفيه أيضا كلام ستمعله قريبا إن شاء الله تعالى ، نعم كون ( الزاني ) إشارة إلى أحد أولئك القوم وهم من المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين كما جاء في آثار كثيرة وقد أسلموا وتابوا من الزنا محل تردد إذ يبعد كل البعد أن يسم الله عز وجل بالزنا صحابيا كان قد زنى قبل اسلامه ثم أسلم وتاب فخرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ويطلق سبحانه عليه هذا الوصف الشنيع الذي غفره تبارك وتعالى له بمجرد أنه مال إلى نكاح زانية بسبب ما به من الفقر قبل العلم بحظر ذلك مع أنهم كانوا نادين على فراق من ينكحونهن إذا وجدوا عنهن غنى •

فقد أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه قال : لما قدم المهاجرون المدينة قدموها وهم بجهد إلا قليل منهم والمدينة غالية السعر شديدة الجهد وفي السوق زوان متعائلات من أهل الكتاب واماء لبعض الانصار قد رفعت كل امرأة منهن على بابها علامة لتعرف أنها زانية وكن من أخصب أهل المدينة وأكثرهم خيرا فرغب أناس من مهاجري المسلمين فيما يكتسبون للذى فيهم من الجهد فاشار بعضهم على بعض لوتزوجنا بعض هؤلاء الزواني فنصيب من فضول ما يكتسبون فقال بعضهم : نستأمر رسول الله ﷺ فأتوه فقالوا : يا رسول الله قد شق علينا الجهد ولا نجد ما نأكل وفي السوق بغايا نساء أهل الكتاب وولائد هن وولائد الانصار يكتسبن لأنفسهن فيصلح لنا أن نتزوج منهن فنصيب من فضول ما يكتسبن فاذا وجدنا عنهن غنى تركناهن فانزل الله تعالى الآية ، وأيضا اطلاق الزاني عليه بهذا المعنى لا يوافق اطلاق الزانية على إحدى صاحبات الرايات ، وكذا لا يوافق اطلاق الزاني على من أطلق عليه في قوله سبحانه ( الزانية والزاني فاجلدوا ) الخ •

وقال أبو مسلم وأبو حيان . وأخرجه أبو داود في ناسخه . والبيهقي في سننه ، والضياء في المختارة . وجماعة من طريق ابن جبير عن ابن عباس أن النكاح بمعنى الوطء أى الزنا ( ذلك ) اشارة اليه ، والمعنى الزاني لا يبطأ في وقت زناه الا زانية من المسلمين أو أخس منها وهي المشركة والزانية لا يوطؤها حين زناها الا زان

من المسلمين أو أحسن منه وهو المشرك وحرم الله تعالى الزنا على المؤمنين .  
وتعقب بأنه لا يعرف النكاح في كتاب الله تعالى إلا بمعنى التزويج وبأنه يؤدي إلى قولك الزاني لا يزني  
إلا بزانية والزانية لا تزني إلا بزان وهو غير مسلم إذ قد يزني الزاني بغير زانية يعلم أحدهما بالزنا والآخر  
جاهل به يظن الحل ، وإذا ادعى أن ذلك خارج مخرج الغالب كان من الأخبار بالواضحات ، وإن حمل النفي  
على النهي كان المعنى نهى الزاني عن الزنا إلا بزانية وبالعكس وهو ظاهر الفساد .  
وأجيب عن الأول بأن جل العلماء على أن النكاح في قوله تعالى ( حتى تنكح زوجا غيره ) بمعنى الوطء  
دون العقد وردوا على من فسره بالعقد وزعم أن المطلقة ثلاثا تحل لزوجها الأول بعقد الثاني عليها دون  
وطء ، وعن الثاني بأنه إخبار خارج مخرج الغالب أريد به تشنيع أمر الزنا ولذلك زيدت المشركة ، والاعتراض  
بالوضوح ليس بشيء .

وللفاضل سري الدين المصري كلام طويل في ذلك ، وما قيل : إنه حينئذ يكون كقوله تعالى ( الخبيثات  
للخبيثين ) الخ فيحصل التكرار ستعلم إن شاء الله تعالى أنه لا يتم إلا في قول ، وقيل : النكاح بمعنى التزوج  
والنفي بمعنى النهي وعبر به عنه للبالغة ، وأيد بقراءة عمرو بن عبيد ( لا ينكح ) بالجزم والتحريم على ظاهره •  
قال ابن المسيب : وكان الحكم عاما في الزناة أن لا يتزوج أحدهم إلا زانية ثم جاءت الرخصة ونسخ ذلك  
بقوله تعالى : ( وأنكحوا الأيامى منكم ) وقوله سبحانه ( فأنكحوا ما طاب لكم من النساء ) وروى القول  
بالنسخ عن مجاهد ، وإلى ذلك ذهب الإمام الشافعي قال في الأم : اختلف أهل التفسير في قوله تعالى : ( الزاني لا  
ينكح إلا زانية ) الخ اختلافا متباينا ، قيل : هي عامة ولكنهم أنسخت ؛ أخبرنا سفيان عن يحيى عن سعيد بن  
المسيب أنه قال : هي منسوخة بنسختها ( وأنكحوا الأيامى منكم ) فهي أي الزانية من أيامى المسلمين كما قال ابن  
المسيب إن شاء الله تعالى ، ولنا دلائل من الكتاب والسنة على فساد غير هذا القول وبسط الكلام ، وقد  
نقل هذا عن الإمام الشافعي البقاعي ثم قال : إن الشافعي لم يرد أن هذا الحكم نسخ بآية الأيامى فقط بل مع  
ما انضم إليها من الإجماع وغيره من الآيات والأحاديث بحيث صير ذلك دلالتها على ما تناولته متيقنا كدلالة  
الخاص على ما تناوله فلا يقال : إنه خالف أصله في أن الخاص لا يندسخ بالعام بل العام المتأخر محمول على  
الخاص لأن ما تناوله الخاص متيقن وما تناوله العام ظنون اهـ .

والجائبي يزعم أن النسخ بالاجماع ولعله أراد أنه كاشف عن ناسخ وإلا فالاجماع لا يكون ناسخا كما  
بين في علم الأصول ، نعم في تحقق الاجماع هنا كلام . واعترض هذا الوجه بأنه يلزم عليه حل نكاح المشرك  
للمسلمة ، وأقول : إن نكاح الكافر للمسلمة كان حلالا قبل الهجرة وبعدها إلى سنة الست وفيها بعد الحديبية  
نزلت آية التحريم كما صرح بذلك العلامة ابن حجر الهيتمي وغيره ، وقد صرح أن النبي ﷺ زوج بنته زينب  
رضي الله تعالى عنها لأبي العاص بن الربيع قبل البعثة وبعث عليه الصلاة والسلام ثم هاجر وهاجرت معه  
وهي في نكاح أبي العاص ولم يكن مؤمنا إذ ذاك واستمر الأمر على ذلك إلى سنة الست فلما نزلت آية التحريم لم  
يلبث إلا يسيرا حتى جاء وأظهر إسلامه رضي الله تعالى عنه فردها ﷺ له بنكاحه الأول •  
فيحتمل أن يكون النكاح المذكور حلالا عند نزول الآية التي من فيها بأن يكون نزولها قبل سنة الست

ثم نسخ ، وفي هذه السورة آيات نصواعلي أن نزولها كان قبل ذلك وهي قوله تعالى (إن الذين جاؤا بالافك) الخ قال: إنها نزلت عام غزوة بنى المصطلق وكانت سنة خمسة لليلتين خلتا من شعبان ففعل هذه الآية من هذا القبيل بل في أثر رواه ابن أبي شيبة عن ابن جبير وذكره العراقي . وابن حجر مظاهره أن هذه الآية مكية فاذا انضم هذا إلى ما روى عن ابن المسيب وقال به الشافعي يكون فيها نسخان لكن لم أر من نبه على ذلك ، وإذا صحح كان هذا الوجه أقل من الأوجه السابقة مؤنة وكأني بك لا تفضل عليه غيره \*

وذهب قوم إلى أن حرمة الزوج بالزانية أو من الزاني إن لم تظهر التوبة من الزنا باقية إلى الآن ، وعندهم أنه إن زنى أحد الزوجين يفسد النكاح بينهما ، وقال بعضهم : لا يفسخ إلا أن الرجل يؤمر بطلاق زوجته إذا زنت فان أمسكها أثم ، وعند بعض من العلماء أن الزنا عيب من العيوب التي يثبت بها الخبر فلو تزوجت برجل فبان لها أنه بمن يعرف بالزنا ثبت لها الخيار في البقاء معه أو فراقه ، وعن الحسن أن حرمة نكاح الزاني للعفيفة إنما هي فيما إذا كان مجلوداً وكذا حرمة نكاح العفيف للزانية إنما هي إذا كانت مجلودة فالمجلود عنده لا يتزوج إلا مجلودة والمجلودة لا يتزوجها إلا مجلود وهو موافق لما في بعض الأخبار \*

فقد أخرج أبوداود . وابن المنذر . وجماعة عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله ﷺ لا ينكح الزاني المجلود إلا مثله » وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر أن رجلاً تزوج امرأة ثم إنه زنى فاقبم عليه الحد فجاءوا به إلى على كرم الله تعالى وجهه ففرق بينه وبين امرأته وقال له : لا تتزوج إلا مجلودة مثلك ، وعن ابن مسعود والبراء بن عازب أن من زنى بامرأة لا يجوز له أن يتزوجها أصلاً ، وأبو بكر الصديق . وابن عمر . وابن عباس وجابر . وجماعة من التابعين والأئمة على خلافه \*

واستدل على ذلك بما أخرجه الطبراني . والدارقطني من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : « سئل رسول الله ﷺ عن رجل زنى بامرأة وأراد أن يتزوجها فقال : الحرام لا يحرم الحلال » هذا ومن أضعف ما قيل في الآية : إنه يجوز أن يكون معناها ما في الحديث من أن من زنى امرأة ومن زنت يزني زوجها فتأمل جميع ذلك والله عز وجل يتولى هداك \*

وقرأ أبو البرهم (وحرّم) بالبناء للماعل وهو الله تعالى ، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (وحرّم) بفتح الحرم وضم الراء (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ) شروع في بيان حكم من نسب الزنا إلى غيره بعد بيان حكم من فعله ، والموصول على ما اختاره العلامة الثاني في التلويح منصوب بفعل محذوف يدل فعل الأمر بعد عليه أى اجلدوا الذين ، ويجوز أن يكون في محل رفع على الابتداء ولا يخفى عليك خبره . والآية نزلت في امرأة عويمر كما في صحيح البخاري ، وعن سعيد بن جبير أنها نزلت بسبب قصة الافك والرمي مجاز عن الشتم \*

• وجرح اللسان كجرح اليد • والمراد الرمي بالزنا كما يدل عليه إيراد ذلك عقيب الزواني مع جعل المفعول (المحصنات) الدال على النزاهة عن الزنا وهذا كالصریح في ذلك ، وربما يدعى أن اشتراط أربعة من الشهود يشهدون بتحقيق ما رمى به كما يدل عليه قوله تعالى (ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلَدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً) قرينة على المراد بناء على العلم بأنه لا شيء يتوقف ثبوته بالشهادة على شهادة أربعة إلا الزنا ، والظاهر أن المراد النساء المحصنات وعليه يكون ثبوت وجوب جلد رامي المحصن بدلالة النص للقطع بالغاء الفارق وهو صفة

الأنوثة واستقلال دفع عار ما نسب اليه بالتأثير بحيث لا يتوقف فهمه على ثبوت أهلية الاجتهاد ، وكذا ثبوت وجوب جلد رامية المحصن أو المحصنة بتلك الدلالة وإلا فالذين يرمون للجمع المذكور ، وتخصيص المذكور في جانب الرامي والأنثى في جانب المرمى لخصوص الواقعة ، وقيل المراد الفروج المحصنات وفيه أن إسناد الرمي ياباه مع ما فيه من التوصيف بالمحصنات من مخالفة الظاهر .

وقال ابن حزم وحكاها الزهراوى : المراد لأنفس المحصنات ، واستدل له أبو حيان بقوله تعالى (والمحصنات من النساء) فانه لولا أن المحصنات صالح للعموم لم يقيد . وتعب بان من النساء هناك قرينة على العموم ولا قرينة هنا ، وجعل كون حكم الرجال كذلك قرينة لا يتخلو عن شئ فالأولى الاعتماد على ما تقدم ، والاحصان هنا لا يتحقق إلا بتحقيق العفة عن الزنا وهو معناه المشهور وبالحرية والبلوغ والعقل والاسلام \*

قال أبو بكر الرازى : ولا نعلم خلافا بين الفقهاء في ذلك . ولعل غيره علم باستعلم إن شاء الله تعالى . وثبوته باقرار القاذف أو شهادة رجلين أو رجل وامرأتين خلافا لأزفر . ووجه اعتبار العفة عن الزنا ظاهر لكن في شرح الطحاوى في الكلام على العفة عدم الاقتصار على كونها عن الزنا حيث قال فيها : بان لم يكن وطئ امرأة بالزنا ولا بشبهة ولا بنكاح فاسد في عمره فان كان فعل ذلك مرة يريد النكاح الفاسد تسقط عدالته ولا حد على قاذفه ، وكذا لو طئ في غير الملك كما إذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره سقطت عدالته ، ولو وطئ في الملك إلا انه محرم فانه ينظر إن كانت الحرمة مؤقتة لا تسقط عدالته كما إذا وطئ امرأته في الحيض أو أمته المجوسية . وإن كانت مؤبدة سقطت عدالته كما إذا وطئ أمته وهى أخته من الرضاة .

ولو مس امرأة أو نظر إلى فرجها بشهوة ثم تزوج بنتها فدخل بها أو أمها لا يسقط أحصانه عند أبي حنيفة عليه الرحمة (١) وعندهما يسقط ، ولو وطئ امرأة بالنكاح ثم تزوج بها سقط أحصانه انتهى \*  
والمذكور في غير كتاب أن أبا حنيفة يشترط في سقوط الحد عن قاذف الواطئ في الحرمة المؤبدة كون تلك الحرمة ثابتة بحديث مشهور كحرمة وطئ المنكوحه بلا شهود الثابتة بقوله عليه الصلاة والسلام (لأنكاح إلا بشهود) وهو حديث مشهور أو ثابتة بالاجماع كموطأة أبيه بالنكاح أو بملك اليمين لو تزوجها الابن أو اشتراها فوطئها ، ومثل ذلك عنده وطئ من زنته فانه لا يعتبر الخلاف عند ثبوت الحرمة بالنص وهنا قد ثبتت به لقوله تعالى (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) وإنما يعتبره إذا ثبتت بقياس أو احتياط كثبوتها بالنظر إلى الفرج والمس بشهوة فان ثبوتها فيما ذكر لاقامة السبب مقام المسبب احتياطاً ، ومن هذا يعلم حال فروع كثيرة فليحفظ ، وما ذكر من سقوط احصان من وطئ أمته وهى أخته من الرضاع فيه خلاف الكرخي فانه قال ، لا يسقط الاحصان بوطئها وهو قول الشافعى . ومالك . واحد لقيام الملك فكان كوطئ أمته المجوسية ، وفيه أن الحرمة في وطئ المجوسية يمكن ارتفاعها فتكون مؤقتة وحرمة الرضاع لا يمكن ارتفاعها فلم يكن المحلل قابلاً للحل أصلاً ، واشترط في الملك أن لا يظهر فساد بالاستحقاق فلو اشترى جارية فوطئها ثم استحققت فقدقه انسان لا يحد . وفي كافى الحاكم والقهستانى والفتح أن الوطئ في الشراء الفاسد يسقط

(١) وكذا عند الاثمة الثلاثة اهـ منه

الحد عن القاذف وحمله بعضهم على ما ذكرنا ، وقال بعض الاجلة : كما يشترط العفة عن الزنا يشترط السلامة عن تهمته ويحترز به عن قذف ذات ولد ليس له أب معروف فانهم ذكروا أنه لا يحد قاذفها لمكان التهمة ، وقد ذكر ذلك الحصكفي في باب اللعان من شرح تنوير الأبصار ، ولا تقاس اللواط على الزنا فلو قذف بها لا يحد القاذف خلافاً لابن يوسف : ومحمد وقد اختلفا في أحكام كثيرة ذكرها زين الدين في بحره . وأما اعتبار الحرية فلائها يطلق عليها اسم الاحصان قال الله تعالى ( فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب ) فان المراد بالمحصنات فيه الحرائر فالرقيق ليس محصناً بهذا المعنى وكونه محصناً بمعنى آخر كالاسلام وغيره فيكون محصناً من وجه دون وجه وذلك شبهة في احصانه فوجب درء الحد عن قاذفه فلا يحد حتى يكون محصناً بجميع المفهومات التي يطلق عليها لفظ الاحصان إلا ما اجمع على عدم اعتباره في تحقق الاحصان وهو كون المقدوفة زوجة أو كون المقدوف زوجاً فانه جاء بمعناه في قوله تعالى ( والمحصنات من النساء ) أي المتزوجات ولا يعتبر في احصان القذف بل في احصان الرجم ، ثم لاشك في أن الاحصان أطلق بمعنى الحرية كما سمعت وبمعنى الاسلام في قوله عز وجل ( فاذا أحصن ) قال ابن مسعود : أسلمن وهذا يكفي في اثبات اعتبار الاسلام في الاحصان ، وعن داود عدم اشتراط الحرية وانه يحد قاذف العبد ، وأما اعتبار العقل والبلوغ ففيه اجماع إلا ما روى عن أحمد عليه الرحمة من أن الصبي الذي يجامع مثله محصن فيحد قاذفه ، والأصح عنه موافقة الجماعة ، وقول مالك في الصبية التي يجامع مثلها يحد قاذفها خصوصاً إذا كانت مراقة فان الحد لعله الحاق العار ومثلها يلحقه العار ، وكذا قوله وقول الليث : إنه يحد قاذف المجنون لذلك ، والجماعة يمنعون كون الصبي والمجنون يلحقهما العار بنسبتهما إلى الزنا بل ربما يضحك من ناسبهما إليه إما لعدم صحة قصده منهما وإما لعدم مخاطبتهما بالمحرمات وما أشبه ذلك ، ولو فرضنا لحوق عار بالمراهق فليس ذلك على الكمال فيندري . الحد ، ومثل الصبي والمجنون في أنه ربما يضحك من نسبة الزنا إليهما الرقاء والمجبوب بل هما أولى بذلك لعدم تصورهما فيهما ولذا لا يحد بقذفهما ، وإلا ما روى عن سعيد . وابن أبي ليلى من أنه يحد بقذف الذمية إذا كان لها ولد مسلم ، وكذا ما قيل : إنه يحد بقذفها إذا كانت تحت مسلم ، ثم إن الاسلام والحرية إذا لم يكونا موجودين وقت الزنا المقدوف به بل كانا موجودين وقت القذف لا يفيدان شيئاً فلو قذف امرأة مسلمة زنت في نصرانيتها أو رجلاً مسلماً زنى في نصرانيتها وقال : زנית وأنت كافرة أو زנית وأنت كافر أو قذف معتقاً زنى وهو عبد أو معتقة زنت وهى أمة وقال : زנית أو زנית وأنت عبد أو أنت أمة لا يحد ، وكذا المكاتب والمكاتب والكافر الحربى إذا زنى في دار الحرب ثم أسلم ، ويفهم من كلامهم أن البلوغ والعقل كالاسلام والحرية في ذلك ، فقد صرحوا فيما إذا قال : زנית وأنت صغيرة أو زנית وأنت مجنون بانه لا يحد ، وكان المدار في درء الحد الصدق في كل ذلك ، ومن هنا قال في المبسوط : إن الموطأة إذا كانت مكرهة يسقط احصانها ولا يحد قاذفها كما يسقط احصان المكروه الواطئ . ولا يحد قاذفه لأن الاكراه يسقط الاثم ولا يخرج الفعل به من أن يكون زنى ، لكن ذكر فيه أن من قذف زانياً لا حد عليه سواء قذفه بذلك الزنا بعينه أو بزنى آخر من جنسه أو أبهم في حالة القذف ، ووجه أن الله تعالى أوجب الحد على من رمى المتصف بالاحصان وبالزنا لا يبقى احصان فلا يثبت الحد خلافاً لابراهيم . وابن أبي ليلى ، نعم إذا كان القذف بزنا تاب عنه المقدوف يعزر القاذف ، وهذا يقتضى أنه لا يحتاج سقوط الحد في المسائل السابقة إلى التقييد

فليتأمل ، ولو تزوج مجوسى بأمه أو بنته ثم أسلم ففسخ النكاح فقفذه مسلم في حال اسلامه يحد عند أبى حنيفة عليه الرحمة بناء على ما يراه من أن أنسكة المجوس لها حكم الصحة .

وقال الامامان : لا يحد بناء على أن ليس لها حكم الصحة وهو قول الأئمة الثلاثة ، ولا يعلم خلاف بين من يعتبر الحرية في الاحصان في أنه لا حد على من قذف مكاتباً مات وترك وفاء لتمكن الشبهة في شرط الحد وهو الاحصان لاختلاف الصحابة رضى الله تعالى عنهم في أنه مات حراً أو عبداً وذلك يوجب دره الحد ولأنه يدرأ بالشبهة ، لا يحد من قذف أخرس فإن هناك احتمال أن يصدقه لونطق ولا يعول على إشارته هنا وإن قالوا : إنها تقوم مقام عبارته في بعض الأحكام لقيام الاحتمال فيها ، واشتراطوا أيضاً أن يوجد الاحصان وقت الحد حتى لو ارتد المقتوف سقط الحد ولو أسلم بعد ، وكذا لو زنى أو وطئ وطأ حراماً أو صار معتوهاً أو أخرس وبقي ذلك لم يحد كما في كافى الحاكم ، واشتراطوا أيضاً أن لا يموت قبل أن يحد القاذف لأن الحد لا يورث ، وأن لا يكون المقتوف ولد القاذف أو ولد ولده فلا يحد من قذف أحدهما إلى غير ذلك مما ستعلم بعضه إن شاء الله تعالى . ولم يصرح أكثر الفقهاء بشروط القاذف ، ويفهم من كلامهم أنه يشترط فيه أن يكون - بالغاً - فلا يحد الصبي إذا قذف ويعزر - عاقلاً - فلا يحد المجنون ولا السكران إلا إذا سكر بمحرم - ناطقاً - فلا يحد الآخرس لعدم التصريح بالزنا ، وصرح بهذا ابن الشامي عن النهاية - طائعا - فلا يحد المكره - قاذفاً في دار العدل - فلا يحد القاذف في دار الحرب أو البغي ، وفي الآية إشارة إلى بعض ذلك ، ويحتمل أن يعد من الشروط كونه عالماً بالحرمة حقيقة أو حكماً بأن يكون ناشئاً في دار الاسلام ، لكن في كافى الحاكم حربى دخل دار الاسلام بامان فقفذ مسلماً يحد في قوله الأخير وهو قول صاحبيه ، وظاهره أنه يحد ولو كان قذفه في فور دخوله ، ولعل وجهه أن الزنا حرام في كل ملة فيحرم القذف به أيضاً فلا يصدق بالجهل ، ويشترط أن يكون القذف بصريح الزنا بأى لسان كان كما صرح به جمع من الفقهاء وألحقوا به بعض الفاظ ثبت الحد بها بالآثر والاجماع فيحد بقوله : زنيت أو زانى بياء ساكتة وكذا يازانى بهمزة مضمومة عند أبى حنيفة . وأبى يوسف خلافاً لمحمد فلا يحد بذلك عنده لأنه حقيقة عنده في الصعود . وتعقب بأن ذلك إنما يفهم منه إذا ذكر مقرونا بمحل الصعود ، على أنه ينبغي أن يكون المذهب أنه لو قيل مع ذكر محل الصعود في حالة الغضب والسباب يكون قذفاً ، فقد جزم في المبسوط بالحد فيما إذا قال : زنا فى الجبل أو على الجبل في حالة الغضب ولو قال لامرأة : يازانى حد اتفاقاً ، وعلمه في الجوهرية بأن الأصل في الكلام التذكير ، ولو قال للرجل : يازانية لا يحد عند الامام . وأبى يوسف لأنه أحال كلامه فوصف الرجل بصفة المرأة ، وقال محمد : يحد لأن الهاء تدخل للمبالغة كما في علامة . وأجيب بأن كونها للمبالغة مجاز بل هى لما عهد لها من التأنيث ولو كانت في ذلك حقيقة فالجد لا يجب للشك ، ويحد بقوله : أنت أزنى من فلان أو منى على مافى الظهيرة وهو الظاهر ، لكن في الفتح عن المبسوط أنه لا حد في أنت أزنى من فلان أو أزنى الناس ، وعلمه في الجوهرية بأن معناه أنت أقدر على الزنا ، وفي الفتح بأن أفعل فى مثله يستعمل للترجيح فى العلم فكانه قال : أنت أعلم بالزنا ، ولا يخفى أن قصد ذلك في حالة السباب بعيد ، وفي الخاتمة في أنت أزنى الناس أو أزنى من فلان الحد ، وفي أنت أزنى منى لا حد ، ولا يخفى أن التمرة غير ظاهرة ، وقد يقال : إن قوله : أنت أزنى من فلان فيه نسبة فلان إلى الزنا وتشريك المخاطب معه في ذلك بخلاف أنت أزنى منى لأن فيه نسبة نفسه

إلى الزنا وذلك غير قذف فلا يكون قذفاً للمخاطب لأنه تشريك له فيما ليس بقذف ، ويحد بلسان لا ييك لمافيه من نسبة الزنا إلى الام ولما جاء في الاثر عن ابن مسعود لاحد إلا في قذف محصنة أو نفي رجل من أبيه ، وقيد بكونه في حالة الغضب إذ هو في حالة الرضا يراد به المعاتبة بنفي مشابهته له ، وذكر أن مقتضى القياس أن لاحد به مطلقاً لجواز أن ينفي النسب من أبيه من غير أن تكون الام زانية من كل وجه بان تكون موطوءة بشبهة ولدت في عدة الواطئ. لكن ترك ذلك للاثر ، ولاحد بالتعريض كأن يقول ما أنا بزان أوليست أمي زانية وبه قال الشافعي . وسفيان الثوري . وابن شبرمة والحسن بن صالح وهو الرواية المشهورة عن أحمد ، وقال مالك . وهو رواية عن أحمد : يحد بالتعريض لما روى الزهري عن سالم عن ابن عمر قال كان : عمر رضى الله تعالى عنه يضرب الحد بالتعريض ، وعن علي كرم الله تعالى وجهه أنه جلد رجلاً بالتعريض ، ولأنه إذا عرف المراد بدليله من القرينة صار كالصريح ، وللجماعة أن الشارع لم يعتبر مثله فانه حرم صريح خطبة المتوفى عنها زوجها في العدة وأباح التعريض فقال سبحانه : (ولا تواعدوهن سرا) وقال تعالى : (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم) فإذا ثبت من الشرع عدم اتحاد حكمها في غير الحد لم يجوز أن يعتبر مثله على وجه يوجب الحد المحتاط في درته ، وهو أولى من الاستدلال بأنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يلزم الحد للذى قال : يا رسول الله إن امرأتى ولدت غلاماً أسود يعرض بنفسه لأن الزام حد القذف متوقف على الدعوى والمرأة لم تدع ذلك ، ولاحد بوطئك فلان وطأ حراماً أو جامعك حراماً أو فجرت بفلانة أو يا حرام زاده أو اذهب فقل لفلان : إنك زان فذهب الرسول فقال له ذلك عنه بان قال : فلان يقول إنك زان لا إذا قال له : إنك زان فانه يحد الرسول حيثنذ ، واستيفاء ما فيه حد وما لا حد فيه في كتب الفقه ، وقولنا في كذا حد على إرادة إذا تحقق الشرط المفهوم من قوله سبحانه : (ثم لم يأتوا) الخ ، واشترط الاتيان بأربعة شهداء تشديداً على القاذف ، ويشترط كونهم رجالاً لما صرحوا به من أنه لا مدخل لشهادة النساء في الحدود ، وظاهر إتيان التاء في العدد مشعراً بشرائط كونهم كذلك ، ولا يشترط فيهم العدالة ليلزم من عدم الاتيان بأربعة شهداء عدول الجلد لما صرح به في الملتقط من أنه لو أتى بأربعة فساق فشهدوا أن الأمر كما قال دري الحد عن القاذف والمقذوف والشهود ، ووجه ذلك أن في الفاسق نوع قصور وإن كان من أهل الأداء والتحمل ولذا لو قضى بشهادته نفذ عندنا فيثبت بشهادتهم شبهة الزنا فيسقط الحد عنهم وعن القاذف وكذا عن المقذوف لاشتراط العدالة في الثبوت ، ولو كانوا عبيداً أو عبيداً أو محدودين في قذف فانهم يحدون للقذف دون المشهود عليه لعدم أهلية الشهادة فيهم كما قيل \*

والظاهر أن القاذف يحد أيضاً لأن الشهود إذا حدوا مع أنهم انما تكلموا على وجه الشهادة دون القذف فحد القاذف أولى ، والظاهر أن المراد ثم لم يأتوا بأربعة شهداء يشهدون على من رمى بأنه زنى ، والمتبادر أن يكون ذلك عن معاينة لكن قال في الفتح : لو شهد رجلان أو رجل وامرأتان على اقرار المقذوف بالزنا يدرا عن القاذف الحد وكذا عن الثلاثة أى الرجل والمرأتين لأن الثابت بالبينة كالثابت فكأننا سمعنا اقراره بالزنا انتهى \*

وأنت تعلم أن البينة على الاقرار لا تعتبر بالنسبة إلى حد المقذوف لأنه إن كان منكراً فقد رجع بالانكار عن الاقرار وهو موجب لدره الحد فتلغو البينة ، وإن أقرب شرطه لا تسمع فاتها إنما تسمع مع الاقرار في سبع



مواضع ليس هذا الموضع منها ، ويشترط اجتماع شهود الزنا في مجلس الحاكم بأن يأتوا اليه مجتمعين أو فرادى ويجمعوا فيه ويقوم منهم إلى الحاكم واحد بعد واحد فان لم يأتوا كذلك بأن أتوا متفرقين أو اجتمعوا خارج مجلس الحاكم ودخلوا واحداً بعد واحد لم تعتبر شهادتهم وحدوا حد القذف \* .

والظاهر أنه يجوز أن يكون أحد الشهود زوج المقدوفة لاندراجها في (أربعة شهداء) وبه قال أبو حنيفة . وأصحابه وروى ذلك عن الحسن . والشعبي . وقال مالك . والشافعي : يلاعن الزوج وتحد الثلاثة ، وروى مثله عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وظاهر الآية أنه إذا لم يأت القاذف بتمام العدة بأن أتى باثنين أو ثلاثة منها جلد وحده ولا يجلد الشاهد إلا أن المأثور جلده ، فقد روى أنه شهد على المغيرة بالزنا شبل بن معبد البجلي . وأبو بكرة . وأخوه نافع وتوقف زياد فحد الثلاثة عمر رضي الله تعالى عنه بمحضر من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ولم ينكروا عليه وهم هم . وفي كلمة (ثم) إشعار بجواز تأخير الاتيان بالشهود كما أن في كلمة (لم) إشارة إلى تحقق العجز عن الاتيان بهم وتقرر .

وفي غير كتاب من كتب الفروع لأصحابنا أن القاذف إذا عجز عن الشهود للحال واستأجل لأحضرهم زاعماً أنهم في المصر يؤجل مقدار قيام الحاكم من مجلسه فان عجز أحد ولا يكفل ليذهب لطلبهم بل يحبس ويقال : ابعث اليهم من يحضرهم عند الامام . وأبى يوسف في أحد قولي له لأن سبب وجوب الحد ظهر عند الحاكم فلا يكون له أن يؤخر الحد لتضرر المقدوف بتأخير دفع العار عنه والتأخير مقدار قيامه من المجلس قائل لا يتضرر به ، وفي قول أبي يوسف الآخر وهو قول محمد يكفل أي بالنفس إلى ثلاثة أيام . وكان أبو بكر الرازي يقول : مراد أبي حنيفة أن الحاكم لا يجبره على اعطاء الكفيل فاما إذا سمحت نفسه به فلا بأس لأن تسليم نفسه مستحق عليه والكفيل بالنفس إنما يطالب بهذا القدر ، وذكر ابن رستم عن محمد أنه إذا لم يكن له من يأتي بالشهود يبعث معه الحاكم واحداً ليرده عليه ، والامر في قوله سبحانه (فاجلدوهم) لولاة الامر ونوابهم \* .

والظاهر وجوب الجلد وإن لم يطالب المقدوف وبه قال ابن أبي ليلى ، وقال أبو حنيفة . وأصحابه . والاوزاعي . والشافعي : لا يحد إلا بمطالبته . وقال مالك : كذلك إلا أن يكون الامام سمعه يقذفه فيجده إن كان مع الامام شهود عدول وإن لم يطالب المقدوف كذا قال أبو حيان . وللمقدوف المطالبة وإن كان أمراً للقاذف بقذفه لأن الامر لا يسقط الحد كما نقل الحسكفي ذلك عن شرح التكملة ثم لا يخفى أن القول بأن القاذف لا يحد إلا بمطالبة المقدوف ظاهر في أن الحد حق العبد ويشهد لذلك أحكام كثيرة ذكرها أصحابنا . منها أنه لا تبطل الشهادة على ما يوجهه بالتقادم . ومنها أنه لا يدفعه الرجوع عن الاقرار بموجبه . ومنها أنه يقام على المستأمن وإنما يؤخذ المستأمن بما هو من حقوق العباد ومنها أنه يقدم استيفاءه على استيفاء حد الزنا وحد السرقة وشرب الخمر . ومنها أنه يقيمه القاضي بجلده إذا علمه في أيام قضائه ولذا لو قذف بحضرته يحد \* .

وعندنا أحكام تشهد بأنه حق الله عز وجل . منها أن استيفاءه إلى الامام وهو إما يتعين نائباً في استيفاء حق الله تعالى وأما حق العبد فاستيفاءه اليه . ومنها أنه لا يحلف القاذف إذا أنكر سببه وهو القذف ولم تقم عليه بينة . ومنها أنه لا يتقلب مالا عند السقوط . ومنها أنه يتنصف بالرق كسائر العقوبات الواجبة

حقالة عز وجل ، وذكر ابن الهمام أنه لا خلاف في أن فيه حق الله تعالى وحق العبد إلا أن الشافعي مال إلى تغليب حق العبد باعتبار حاجته وغنى الحق سبحانه وتعالى ونحن صرنا إلى تغليب حق الله تعالى لأن ما للعبد من الحقوق يتولى استيفاءه مولاه فيصير حق العبد موجبا لتغليب حق الله تعالى لا مهذرا ولا كذلك عكسه أى لو غلب حق العبد لزم أن لا يستوفى حق الله عز وجل إلا بأن يجعل ولاية استيفائه اليه وذلك لا يجوز إلا بدليل ينصبه الشرع على ائابة العبد في الاستيفاء ولم يثبت ذلك بل الثابت هو استنابة الامام حتى كان هو الذى يستوفيه كسائر الحدود التى هى حقه سبحانه وتعالى . ويتفرع على الخلاف أن من ثبت أنه قذف فأت قبل اقامة الحد على القاذف لا يورث عنه اقامة الحد عندنا اذ الارث يجرى في حقوق العباد بشرط كونها مالا أو ما يتصل بالمال (١) أو ما ينقلب اليه (٢) وتورث عنه ، وأن الحد لا يسقط عندنا بعد ثبوته إلا أن يقول المَقْدُوف : لم يقذفنى أو كذب شهودى وحينئذ يظهر أن القذف لم يقع موجبا للحد لا أنه وقع ثم سقط بقوله ذلك وهذا كما إذا صدقه المَقْدُوف ، وقال زين الدين : أن المَقْدُوف إذا عفا لم يكن للامام استيفاء الحد لعدم الطلب فاذا عاد . وطلب يقيمه ويلغو العفو ، وعند الشافعي يصح العفو وعن أبى يوسف مثله ، وكان المراد أنه اذا عفا سقط الحد ولا ينفع العود إلى المطالبة وأنه لا يجوز الاعتياض عنه عندنا وبه قال مالك ، وعنده يجوز وهو قول أحمد وأنه يجرى فيه التداخل عندنا لا عنده وبقولنا قال مالك . والثورى . والشمسي . والنخعي . والزهري . وقتادة . وطاوس . وحامد . وأحمد في رواية حتى إذا حد الاسوفا فقف آخر فانه يتم الأول ولا شيء للثاني .

وكذا اذا قذف واحداً مرات أو جماعة بكلمة مثل أتم زناة أو بكلمات مثل أنت يا زيد زان وأنت يا عمرو زان وأنت يا بشر زان فى يوم أو أيام يحد حداً واحداً إذا لم يتخلل حد بين القذفين . ووافقنا الشافعي فى الحد الواحد لقاذف جماعة بكلمة مرة واحدة ، وفى الظهيرية من قذف انسانا فحد ثم قذفه ثانيا لم يحد ، والأصل فيه ما روى أن أبا بكر لما شهد على المغيرة فحد لما سمعت ثان يقول بعد ذلك فى المحافل : أشهد أن المغيرة لزان فأراد عمر رضى الله تعالى عنه أن يحده ثانيا فنعه على كرم الله تعالى وجهه فرجع إلى قوله وصارت المسئلة اجماعاً اهـ ، والظاهر أن هذا فيما إذا قذفه ثانيا بالزنا الأول أو أطلق للحل اطلاقه على الأول لأن المحدود بالقذف يكرر كلامه لاظهار صدقه فيما حد به كما فعل أبو بكر فانه لم يردان المغيرة لزان أنه زان غير الزنا الأول ، أما إذا قذفه بعد الحد بزنا آخر فانه يحده به كما فى الفتح .

وذكر صدر الاسلام أبو اليسر فى مبسوطه الصحيح أن الغالب فى هذا الحد حق العبد كما قال الشافعي لأن أكثر الأحكام تدل عليه والمعقول يشهد له وهو أن العبد ينتفع به على الخصوص ، وقد نص محمد فى الأصل على أن حد القذف كالقصاص حق العبد ، وتفويضه إلى الامام لأن كل أحد لا يهتدى إلى إقامته ولأنه ربما يريد المَقْدُوف موته لحنقه فيقع متلفاً ، وإنما لا يورث لأنه مجرد حق ليس مالا ولا بمنزلة فهو كخيار الشرط وحق الشفعة بخلاف القصاص فانه ينقلب إلى المال ، وأيضاً هو فى معنى ملك العين لأن من له القصاص يملك ائتلاف العين وملك الائتلاف ملك العين عند الناس فصار من عليه القصاص كالمالك لمن له القصاص فيملكه

الوارث في حق استيفاء القصاص ، وإنما لا يصح عقوه لأنه متعنت فيه لأنه رضا بالعار والرضا بالعار عار ولا يخفى ما في ذلك من الأبحاث \*

والشافعي يستدل بالآية لعدم التداخل فان مقتضاها ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية فيتكرر بتكرره . ويجاب بأن الاجماع لما كان على دفع الحدود بالشبهات كان مقيداً لما اقتضته الآية من التكرار عند التكرار بالتكرار الواقع من بعد الحد الأول بل هذا ضروري لظهور أن المخاطبين بالاقامة في قوله تعالى (فاجلدوهم) هم الحكم ولا يتعلق بهم هذا الخطاب إلا بعد الثبوت عندهم فكان حاصل الآية إيجاب الحد إذا ثبت عندهم السبب وهو الرمي وهو أعم من كونه بوصف الكثرة أو القلة فإذا ثبت وقوعه منه كثيراً كان موجبا للجلد ثمانين ليس غير فإذا جلد ذلك وقع الامتثال ، ثم هو عليه الرحمة ترك مقتضى التكرار بالتكرار فيما إذا قذف واحداً مرة ثم قذفه ثانياً بذلك الزنا فإنه لا يحد مرتين عنده أيضاً ، وكذا في حد الزنا والشرب فإنه إذا زنى ألف مرة أو شرب كذلك لا يحد إلا مرة ، فالحق أن استدلاله بالآية لا يخلص فإنه ملجئ إلى ترك مثلها من آية أخرى وهي آية حد الزنا فيعود إلى أن هذا حق آدمي بخلاف الزنا فكان المبنى هو اثبات أنه حق الله عز وجل أو حق العبد ، والنظر الدقيق يقتضى أن الغالب فيه حق الله سبحانه وتعالى فتدبر \*

ثم الظاهر أن الرمي المراد في الآية لا يتوقف على حضور المرمى وخطابه فقذف المحصن حاضراً أو غائباً له الحكم المذكور كما في التاتارخانية نقلاً عن المضمرات واعتمده في الدرر ، ويدل على أن الغيبة كالخضور حده عليه السلام أهل الافك مع أنه لم يشافه أحد منهم به من نزها الله تعالى عنه ، فإني حاوياً الزاهدي سمع من أناس كثيرة أن فلاناً يزني بفلانة فتكلم بما سمعه منهم مع آخر في غيبة فلان لا يجب حد القذف لأنه غيبة لارمي وقذف بالزنا لأن الرمي والقذف به إنما يكون بالخطاب كقوله : يا زاني يا زانية ضعيف لا يعمل عليه \*

والظاهر أيضاً أنه لا فرق بين رمي الحي ورمي الميت فإذا قال : أبوك زان أو أمك زانية كان قاذفاً ويحد عند تحقق الشرط لا لو قال : جدك زان فإنه لا حد عليه لما في الظهيرية من أنه لا يدرى أى جد هو ، وفي الفتح لأن في أجداده من هو كافر فلا يكون قاذفاً ما لم يعين محصناً . ويطلب بحد القذف للبيت من يقع القذف في نسبه بالقذف وهو الوالد وان علا والولد وان سفل ، ولا يطالبان عن غائب خلافاً لابن أبي ليلى لعدم اليأس عن مطالبته ولأنه يجوز أن يصدق القاذف ، وولد البنت كولد الابن في هذا الفصل خلافاً لما روى عن محمد ، وثبت المطالبة للمحروم عن الميراث بقتل أورق أو كفر ، نعم ليس للعبد أن يطالب مولاه بقذف أمه الحرة التي قذفها في حال موتها ، وعند زفر إذا كان الولد عبداً أو كافراً لا حق له فيها مطلقاً ، وثبت للابن مع وجوده الأقرب فيطالب بولد الولد مع وجود الولد خلافاً لفرق ولو عفا بعضهم كان لغيره المطالبة لأنهم يدفع العار عن نفسه ، والأم كالأب تطالب بحد قذف ولدها لأم الأم وأبوها ، ولا يطالب الابن أباه وجدته وان علا بقذف أمه وهو قول الشافعي . وأحمد . ورواية عن مالك ، والمشهور عنه أن لابن أن يطالب الأب بقذف الأم فيقيم عليه الحد وهو قول أبي ثور . وابن المنذر لعموم الآية أو إطلاقها ولأنه حد هو حق الله عز وجل ولا يمنع من أقامته قرابة الولاد \*

وأجيب بأن عموم قوله تعالى (ولا تقل لهما أف) مانع من إقامة الولد الحد على أبيه ولا فائدة للمطالبة سوى ذلك والمانع مقدم ، وقد صح أنه عليه السلام قال «لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده» وأجمعوا على أنه لا يقتص

منه بقتل ولده ولاشك أن اهدار جنايته على نفس الولد توجب اهدارها في عرضه بطريق الأولى مع أن القصاص متيقن سببه والمغلب فيه حق العبد بخلاف حد القذف فيهما ، ولاحق لأخي الميت وعمه وعمته وخاله وخالته في المطالبة بحد قذفه .

وعند الشافعي . ومالك عليهما الرحمة تثبت المطالبة لكل وارث وهو رواية غريبة عن محمد ، وللشافعية فيمن يرثه ثلاثة أوجه ، الأول جميع الورثة . والثاني غير الوارث بالزوجية . والثالث ذكور العصبات لا غير . والظاهر أن مطالبة من له المطالبة بالحد غير واجبة عليه بل في التاثر خائية وحسن أن لا يرفع القاذف الى القاضي ولا يطالب بالحد . وحسن من الامام أن يقول للطالب أعرض عنه ودعه اه .

وكأنه لا فرق في هذا بين أن يعلم الطالب صدق القاذف وأن يعلم كذبه . وما نقل في القنية من أن المقدوف اذا كان غير عفيف في السر له مطالبة القاذف ديانة فيه نظر لا يخفى . وظاهر الآية أنه لا فرق بين أن يكون الرامي حراً وان يكون عبداً فيجلد كل منهما اذا قذف وتحقق الشرط ثمانين جلدة . وبذلك قال عبدالله بن مسعود . والأوزاعي . وجمهور الأئمة على أن العبد ينصف له الحد لما علمت أول السورة . واذا أريد اقامة الحد على القاذف لا يجرد من ثيابه الا في قول مالك لأن سببه وهو النسبة الى الزنا كذباً غير مقطوع به لجواز كونه صادقا غير أنه عاجز عن البيان .

نعم ينزع عنه الفرو والثوب المحشو لأنهما يمتنعان من وصول الألم اليه كذا في عامة الكتب ، ومقتضاه أنه لو كان عليه ثوب ذو بطانة غير محشو لا ينزع . والظاهر كما في الفتح أنه لو كان هذا الثوب فوق قميص نزع لأنه يصير مع القميص كالمحشو أو قريباً من ذلك ويمنع ايصال الألم وكيف لا والضرب هنا أخف من ضرب الزنا . هذا وقرأ أبو زرعة . وعبدالله بن مسلم (باربعة) بالتنوين فشهداء بدل أوصفة . وقيل حال أو تمييز وليس بذلك . وهي قراءة فضيحة ورجحها ابن جني على قراءة الجمهور بناء على اطلاق قولهم : انه اذا اجتمع اسم العدد والصفة كان الاتباع أجود من الاضافة .

وتمقب بأن ذاك إذا لم تجر الصفة مجرى الاسماء في مباشرتها العوامل وأما إذا جرت ذلك المجرى فحكمها حكمها في العدد وغيره غاية ما في الباب أنه يجوز فيها الابدال بعد العدد نظراً إلى أنها غير متمحصنة الاسمية و( شهداء ) من ذلك القبيل - فاربعة شهداء - بالاضافة أفصح من ( أربعة شهداء ) بالتنوين والاتباع وقال ابن عطية : وسيبويه يرى أن تنوين العدد وترك إضافته إنما يجوز في الشعر انتهى ، وكأنه أراد الطعن في هذه القراءة على هذا القول ، وفيه أن سيبويه إنما يرى ذلك في العدد الذي بعده اسم نحو ثلاثة رجال دون الذي بعده صفة فانه على التفصيل الذي ذكر كما قال أبو حيان .

وقوله سبحانه ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾ أي مدة حياتهم كما هو الظاهر عطف على (اجلدوا) داخل في حكمه تتمه له كأنه قيل : فاجلدوهم وردوا شهادتهم أي فاجمعوا لهم الجلد والرد ، ورد شهادتهم عند الامام أبي حنيفة عليه الرحمة معلق باستيفاء الجلد فلو شهدوا قبل الجلد أو قبل تمام استيفائه قبلت شهادتهم ، وقيل : ترد إذا ضربوا سوطاً ، وقيل : ترد إذا أقيم عليهم الاكثر ، ومن الغريب ما روى ابن المهام عن مالك أنه مع قوله : إن للابن أن يطالب بحد والده إذا قذف أمه قال : إنه إذا حدا الأب سقطت عدالة الابن

لمباشرة سبب عقوبة أي وكذا عدالة الأب وهذا ظاهر ، وقوله تعالى ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (٤) كلام مستأنف مبين لسوء حالهم في حكم الله عز وجل ، وما في اسم الإشارة من معنى البعد اللإيدان يبعده نزلتهم في الشر والفساد أي أولئك هم المحكوم عليهم بالفسق والخروج عن الطاعة والتجاوز عن الحدود الكاملون فيه كأنهم هم المستحقون لاطلاق اسم الفاسق عليهم لا غيرهم من الفسقة ، ويعلم بما أشرنا إليه أنهم فسقة عند الشرع الحاكم بالظاهر لأنهم كذلك في نفس الأمر وعند الله عز وجل العالم بالسرائر لاحتمال صدقهم مع عجزهم عن الاتيان بالشهادة كما لا يخفى ، وصرح بهذا بعض المفسرين .

وجوز أن يكون المراد الاخبار عن فسقهم عند الله تعالى وفي علمه ، ووجهه إذا كانوا كاذبين ظاهر ، وأما وجهه إذا كانوا صادقين فهو أنهم متكوا ستر المؤمنين وأوقعوا السامع في الشك من غير مصلحة دينية بذلك والعرض بما أمر الله تعالى بصونه إذا لم يتعلق بهتك مصلحة فكانوا فسقة غير ممثلين أمره عز وجل ، ولا يخفى حسن حل الآية على هذا المعنى وهو أوفق لما ذكره الحصكفي في شرح الملتقى نقلاً عن النجم الغزوي من أن الرمي بالزنا من الكبائر وإن كان الرامي صادقاً ولا شهود له عليه ولو من الوالد لولده وإن لم يجد به بل يعزر ولو غير محصن ، وشرط الفقهاء الإحصان إنما هو لوجوب الحد لا لكونه كبيرة ، وقد روى الطبراني عن وائلة عن النبي ﷺ أنه قال : « من قذف ذمياً حله يوم القيامة بسياط من نار » وهذه مسألة مختلفة فيها ، ففي شرح جمع الجوامع للعلامة المحلي قال الحلبي : قذف الصغيرة والمملوكة والحررة المتهتكة من الصفات لأن الإيذاء في قذفهن هو في الحررة الكبيرة المستترة ، وقال ابن عبد السلام : قذف المحصن في خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله تعالى والحفظ لا ليس بكبيرة موجبة للحد لا تنفاه المفسدة أما قذف الرجل زوجته إذا أتت بولد يعلم أنه ليس منه فباح ، وكذا جرح الراوي والشاهد بالزنا إذا علم بل هو واجب انتهى ، وظاهر ما نقل عن ابن عبد السلام نفي إيجاب الحد لا نفي كونه كبيرة أيضاً لشيوع توجه النفي إلى القيد في مثله ، وإن قلنا : إنه هنا لنفي القيد والمقيد فهو ظاهر كما قال الزركشي فيما إذا كان صادقاً لا فيما إذا كان كاذباً لجرأته على الله تعالى جل شأنه فهو كبيرة وإن كان في الخلوة ، ولعل ما ذكره من وجوب جرح الشاهد بالزنا إذا علم مقيد بما إذا قدر على الاتيان بالشهود ، والاولى عندي فيما إذا كان الضرر في قبول شهادته عليه يسيراً عدم الجرح بذلك وإن قدر على إثباته ، وما ذكره في جرح الراوي لا يتم فيما أرى على رأي من يعتبر الجرح المجرد عن بيان السبب ، ولا يبعد القول بأن الرمي منه ما هو كفر كرمي عائشة رضي الله تعالى عنها سواء كان جهرأ أو سرأ وسواء كان بخصوص الذي برأه الله تعالى منه أو بغيره وكذا رمي سائر أمهات المؤمنين رضي الله تعالى عنهن وكذا القول في مريم عليها السلام ، ومنه ما هو كبيرة دون الكفر ومثاله ظاهر ، ومنه ما هو صغيرة كرمي المملوكة والصغيرة ، ومنه ما هو واجب كرمي شاهد على مسلم معصوم الدم بما يكون سبباً لقتله لو قبلت شهادته وعلم كونها زوراً وتعين ذلك لرد شهادته وصيانة ذلك المسلم من القتل ولو كان رميه مع إقامة البينة عليه بالزنا موجبا لرحمه ، ومنه ما هو سنة كرمي ترتبت عليه مصلحة دون مصلحة الرمي الواجب ، وقوله تعالى : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ أي رجعوا عما قالوا وندموا (٢-١٣-ج-١٨ - تفسير روح المعاني)

على ما تكلموا استثناء من الفاسقين كما صرح به أكثر الاصحاب . وقال بعضهم : المستثنى منه في الحقيقة ( أولئك ) وسيأتي إن شاء الله تعالى ما يتعلق بذلك . ومحل المستثنى النصب لأنه عن موجب . وقوله عز وجل : ﴿ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ﴾ لتحويل المتوب عنه أى من بعد ما اقترفوا ذلك الذنب العظيم الهائل . وقوله تعالى ﴿ وَأَصْلَحُوا ﴾ على معنى وأصلحوا أعمالهم بالاستحلال من رموه . وهذا ظاهر إن كان قد بقى حيا فان كان قد مات فلعل الاستغفار له يقوم مقام الاستحلال منه كما قيل في نظير المسئلة . فان كانوا قد رموا أمواتا فالظاهر أنهم يستحلون ممن خاصهم وطلب إقامة الحد عليهم . ويحتمل أن يغنى عنه الاستغفار لمن رموه . والجمع بين الاستحلال من أولئك الخاصين والاستغفار للمريين أولى ولم أر من تعرض لذلك .

وكون الاستثناء من الجملة الاخيرة مذهب الحنفية فعندهم لا تقبل شهادة المحدود في قذف وإن تاب وأصلح لكن قالوا : إن حد الكافر ثم أسلم قبلت شهادته وإن لم تكن تقبل قبل على أهل الذمة ، ووجهه أن النص موجب لرد شهادته الناشئة عن اهليته الثابتة له عند القذف ولذا قيل ( ولا تقبلوا لهم شهادة ) دون ولا تقبلوا شهادتهم أى ولا تقبلوا مهم شهادة من الشهادات حال كونها حاصلة لهم عند الرمي والشهادة التي كانت حاصلة للكافر عند الرمي هي الشهادة على أبناء جنسه فتدخل تحت الرد ، وأما الشهادة التي اعتبرت بعد الاسلام فغير تلك الشهادة ولهذا قبلت على أهل الاسلام وغيرهم فلم تدخل تحت الرد ، وهذا بخلاف العبد إذا حد في قذف ثم أعتق فانه لا تقبل شهادته لأنه لم تكن له شهادة من قبل للرق فلزم كون تتميم حده برد شهادته التي تجددت له ، وقد طلب الفرق بينه وبين من زنى في دار الحرب ثم خرج إلى دار الاسلام فانه لا يحد حيث توقف حكم الموجب في العبد إلى أن أمكن ولم يتوقف في الزنا في دار الحرب إلى الامكان بالخروج إلى دار الاسلام . وأجيب بأن الزنا في دار الحرب لم يقع موجبا أصلا لعدم قدرة الامام فلم يكن الامام مخاطبا باقامته أصلا لأن القدرة شرط التكليف فلوحد بعد خروجه من غير سبب آخر كان بلا موجب وغير الموجب لا ينقلب موجبا بنفسه خصوصا في الحد المطلوب درؤه ، وأما قذف العبد فوجب حال صدوره للحد غير أنه لم يكن تاما في الحال فيتوقف تدميمه على حدوث ذلك بعد العتق كذا قيل ، وقال في المبسوط في الفرق بين الكافر إذا أسلم بعد الحد والعبد إذا اعتق بعده : إن الكافر استفاد بالاسلام عدالة لم تكن موجودة له عند اقامة الحد وهذه العدالة لم تكن مجروحة بخلاف العبد فانه بالعتق لا يستفيد عدالة لم تكن من قبل وقد صارت عدالته مجروحة باقامة الحد ، ثم لافرق في العبد بين أن يكون حد ثم أعتق وبين أن يكون أعتق ثم حد حيث لم تقبل شهادته في الصورتين ، وأما الكافر فانه لو قذف محصنا ثم أسلم ثم حد لا تقبل شهادته ، ومقتضى الآية عدم قبول كل شهادة للمحدود حادثة كانت أو قديمة لما أن ( شهادة ) نكرة وهي واقعة في حيز النهي فتفيد العموم كالنكرة الواقعة في حيز النفي ، وهذا يعكر على مامر من قبول شهادة الكافر المحدود إذا أسلم . وأجاب العلامة ابن الهمام بأن التكليف بما في الوسع وقد كلف بالحكام برد شهادته فالامتنال إنما يتحقق برد شهادة قائمة بحيث ردت تحقق الامتنال وتم وقد حدثت أخرى فلو ردت كانت غير مقتضى إذ الموجب أخذ مقتضاه وللبحث فيه مجال ، ومقتضى العموم أيضا عدم قبول شهادة المحدود في الديانات وغيرها وهي رواية المتقي ، وفي رواية أخرى أنها تقبل في الديانات وكأنهم اعتبروها رواية وخبراً لا شهادة ورب شخص ترد شهادته

وتقبل روايته . وأورد على العموم أنهم اكتفوا في النكاح بشهادة المحدودين . وأجيب بأن الشهادة هناك بمعنى الحضور وإنما يكتفى به في انعقاد النكاح وقد صرحوا بأن للنكاح حكمين حكم الانعقاد وحكم الاظهار ولا يقبل في الثاني الا شهادة من تقبل شهادته في سائر الاحكام كما في شرح الطحاوى . والحاصل أن الآية تدل على وجوب رد شهادة المحدود على الحكماء بمعنى أنه إذا شهد عندهم على حكم وجب عليهم رد شهادته ويندرج في ذلك شهادته في النكاح لأنه يشهد عندهم إذا وقع النكاح فلا يعكر على العموم اعتبار حضوره مجلس النكاح في صحة انعقاده اذ ذلك أمر وراء ما نحن فيه كذا قيل فليتدبر . وذهب الشافعي إلى قبول شهادة المحدود إذا تاب، والمراد بتوبته أن يكذب نفسه في قذفه ، ومبنى الخلاف على المشهور الخلاف فيما إذا جاء استثناء بعد جمل مقترنة بالواو هل ينصرف للجمله الاخيرة أو إلى الكل أو هناك تفصيل فالذى ذهب اليه أصحاب الشافعي انصرافه إلى الكل ، والذي ذهب اليه أصحاب أبي حنيفة انصرافه للجمله الاخيرة ، وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري . وجماعة من المعتزلة إن كان الشروع في الجملة الثانية اضربا عن الأولى ولا يضر فيها شيء بما في الأولى فلا استثناء مختص بالجملة الاخيرة لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة الأولى مع استقلالها بنفسها إلى غيرها الا وقد تم مقصوده منها وذلك على أربعة أقسام، الأول أن تختلف الجملتان نوعا كما لو قال: أكرم بني تميم والنخاعة البصريون الا البغاددة إذ الجملة الأولى أمر والثانية خبر ، الثاني أن يتحدا نوعا ويختلفا اسما وكما لو قال: أكرم بني تميم واضرب ربيعة الا الطوال إذ هما أمران ، الثالث أن يتحدا نوعا ويشتراكا اسما كما لو قال: سلم على بني تميم وسلم على بني ربيعة الا الطوال ، الرابع أن يتحدا نوعا ويشتراكا اسما لا حكما ولا يشترك الحكماء في غرض من الاغراض كما لو قال سلم على بني تميم واستأجر بني تميم الا الطوال ، وقوة اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة في هذه الاقسام على هذا الترتيب وإن لم يكن الشروع في الجملة الثانية اضربا عن الأولى بان كان بين الجملتين نوع تعلق فلا استثناء ينصرف إلى الكل وذلك على أربعة أقسام أيضا، الأول أن يتحد الجملتان نوعا واسما لا حكما غير أن الحكمين قد اشتركا في غرض واحد كما لو قال: أكرم بني تميم وسلم على بني تميم الا الطوال لا اشتراكهما في غرض الاعظام، الثاني أن يتحد الجملتان نوعا ويختلفا حكما واسم الأولى ضمير في الثانية كما لو قال: أكرم بني تميم واستأجرهم الا الطوال، الثالث بعكس ما قبله كما لو قال: أكرم بني تميم وربيعة الا الطوال، الرابع أن يختلف نوع الجمل إلا أنه قد أضمر في الاخيرة ما تقدم أو كان غرض الاحكام المختلفة فيها واحدا وجعل آية الرمي التي نحن فيها من ذلك حيث قيل: إن جعلها مختلفة النوع من حيث أن قوله تعالى (فاجلدوهم ثمانين جلدة) أمر وقوله سبحانه (ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا) نهى وقوله جل وعلا (وأولئك هم الفاسقون) خبر وهي داخلة أيضا تحت القسم الأول من هذه الاقسام الاربعة لاشتراك أحكام هذه الجمل في غرض الانتقام والاهانة وداخلة أيضا تحت القسم الثاني من جهة اضمار الاسم المتقدم فيها، وذهب الشريف المرتضى من الشيعة إلى القول بالاشتراك، وذهب القاضي أبو بكر والفزاري . وجماعة إلى الوقف، وقال الآمدي: المختار أنه مهما ظهر كون الواو الابتداء فلا استثناء يكون مختصا بالجملة الاخيرة كما في القسم الأول من الاقسام الثمانية لعدم تعلق احدي الجملتين بالاخري وهو ظاهر وحيث أمكن أن تكون الواو للعطف او الابتداء كما في باقي الاقسام السبعة فالواجب الوقف، وذكر حجج المذاهب بما لها وعليها في الاحكام، وفي التلويح وغيره أنه لا خلاف في جواز رجوع الاستثناء إلى كل

وإنما الخلاف في الاظهر وفيه نظر فان بعض حجج القائلين برجوعه إلى الجملة الأخيرة قد استدل بما يدل على عدم جواز رجوعه للجميع ، قال القلانسي : إن نصب ما بعد الاستثناء في الاثبات إنما كان بالفعل المتقدم باعانة إلا على ما ذهب إليه أكابر البصريين فلو قيل برجوعه إلى الجميع لكان ما بعد الامتنع بالافعال المقدرة في كل جملة ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد وذلك لا يجوز لأنه بتقدير مضادة أحدهما للآخر في العمل يلزم أن يكون المعمول الواحد مرفوعاً منصوباً معاً وهو محال ولأنه إن كان كل منهما مستقلاً في العمل لزم عدم استقلاله ضرورة أنه لا معنى لكون كل مستقلاً إلا أن الحكم ثبت به دون غيره وإن لم يكن كل منهما مستقلاً لزم خلاف المفروض ، وإن كان المستقل البعض دون البعض ازم الترجيح بلا مرجح ، ووجه دلالته وإن بحث فيه على عدم جواز رجوعه للجميع ظاهر وبما اختلف الأصوليون في ذلك اختلف النحاة فيه ففي شرح اللع أنه يختص بالأخيرة وأن تعليقه بالجميع خطأ للزوم تعدد العامل في معمول واحد إلا على القول بان العامل إلا أو تمام الكلام .

وقال أبو حيان : لم أر من تكلم على هذه المسألة من النحاة غير المهاباذي . وابن مالك فاختر ابن مالك عود الاستثناء إلى الجمل كلها كالشرط ، واختار المهاباذي عوده إلى الجملة الأخيرة ، وقال الولي بن العراقي : لم يطلق ابن مالك عوده إلى الجمل كلها بل استثنى من ذلك ما إذا اختلف العامل والمعمول كقولك : اكس الفقراء وأطعم أبناء السبيل إلا من كان مبتدعاً فقال في هذه الصورة : أنه يعود إلى الأخير خاصة ، ونقل عن أبي علي الفارسي القول برجوعه إلى الأخيرة مطلقاً وهذا كقول الحنفية في المشهور ، والحق أنهم إنما يقولون برجوعه إلى الأخيرة فقط إذا تجرد الكلام عن دليل رجوعه إلى الكل أما إذا وجد الدليل عمل به وذلك كما في قوله تعالى في المحاربين ( أن يقتلوا أو يصلبوا ) إلى قوله سبحانه : ( إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم ) فان قوله تعالى : ( من قبل أن تقدروا عليهم ) يقتضي رجوعه إلى الكل فانه لو عاد إلى الأخيرة أعنى قوله سبحانه : ( ولهم عذاب عظيم ) لم يقع التقييد بذلك فائدة للعلم بأن التوبة تسقط العذاب فليس فائدة ( من قبل ) الخ إلا سقوط الحد وعلى مثل ذلك ينبغي حمل قول الشافعية بأن يقال : إنهم أرادوا رجوع الاستثناء إلى الكل إذا لم يكن دليل يقتضي رجوعه إلى الأخيرة .

وذكر بعض أجلة المحققين أن الحنفية إنما قالوا برجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة هنا لأن الجملتين الأوليين وردتا جزاء لأنهما أخرجتا بلفظ الطلب مخاطباً بهما الأئمة ولا يضر اختلافهما أمراً ونهيًا والجملة الأخيرة مستأنفة بصيغة الاخبار دفعا لتوهم استبعاد كون القذف سبياً لوجوب العقوبة التي تندرج بالشبهة وهي قائمة هنا لأن القذف خبر يحتمل الصدق وربما يكون حسبة ، ووجه الدفع أنهم فسقوا بهتك ستر العفة بلا فائدة حيث عجزوا عن الاثبات فلذا استحقوا العقوبة وحيث كانت مستأنفة توجه الاستثناء إليها .

ونقل عن الشافعي أنه جعل ( ولا تقبلوا ) استثناءً منقطعاً عن الجملة السابقة وأبي أن يكون من تنمة الحد لانه لا مناسبة بين الجلد وعدم قبول الشهادة وجعل الاستثناء مصروفاً اليه يجعل من تاب مستثنى من ضمير ( لهم ) ويكون قوله تعالى : ( وأولئك هم الفاسقون ) اعتراضاً جارياً مجرى التعليل لعدم قبول الشهادة غير منقطع عما قبله ولهذا جاز توسطه بين المستثنى والمستثنى منه ولا تعلق للاستثناء به ، وآثر ذلك ابن الحاجب في أماليه حيث قال : إن الاستثناء لا يرجع إلى الكل أما الجلد فبالاتفاق ، وأما قوله تعالى : ( وأولئك هم الفاسقون )



فلأنه إنما جئ به لتقريب منع الشهادة فلم يبق إلا الجملة الثانية فيرجع إليها ، وتعقب بأن استئناف (ولا تقبلوا) الخ في غاية البعد ، والمراد من عدم قبول الشهادة ردها ومناسبتها للجلد ظاهرة لأن كلا منهما ولم زاجر عن ارتكاب جريمة الرمي بكم من شخص لا يتألم بالضرب كما يتألم برد شهادته ، وربما يقال : إن رد الشهادة قطع للآلة الخائنة معنى وهي اللسان فيكون كقطع اليد حقيقة في السرقة ، ومن أنصف رأى مناسبتها للجلد أتم من مناسبة التغريب له لأن التغريب ربما يكون سببا لزيادة الوقوع في الزنا لقلة من يراقب ويستحي منه في الغربة وقد تضطر المرأة إذا غربت إلى ما يسد رمقها فتسلم نفسها لتحصيل ذلك ، وأيضا الجلد فعل يلزم على الامام فعله والرد المراد من عدم القبول كذلك وقد خوطب بكلمتا الجملةين الانشائيتين لفظا ومعنى الأئمة وهذا يقوى أمر المناسبة . واعترض الزيلعي على القول بأن جملة (وأولئك هم الفاسقون) تعليل لرد الشهادة فقال : لا جائز أن يكون رد شهادته لفسقه لأن الثابت بالنص في خبر الفاسق هو التوقف لقوله تعالى : (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) لا الرد . وعللة الرد هنا ليست إلا أنه حد انتهى ، وفيه نظر ولم يجعل الشافعي على هذا النقل الجملة المذكورة مع كونها جارية مجرى التعليل لما قبلها معطوفة عليه لما قال غير واحد من أن العطف بالواو يمنع قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق لأن العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل إنما تذكر بالفاء ، وكذا ينبغي أن لا تكون معطوفة على . أشير إليه سابقا من أنها علة لاستحقاق العقوبة إذ ذلك غير منطوق ، واتصل للشافعي عليه الرحمة فيما ذهب إليه من قبول شهادته إذا تاب بانه إذا جعلت الجملة تعليلا للرد يتم ذلك ولو سلم رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة من الجمل المتعاقبة بالواو وجوب زوال الحكم بزوال العلة ، ولا يظهر دفع الإلتزام أنها ليست للتعليل . وقال بعضهم : لا انقطاع بين الجمل عند الشافعي ومقتضى أصله المشهور رجوع الاستثناء إلى الجميع فيلزم حينئذ سقوط الجلد بالتوبة لكنه لا يقول بذلك لأن تحقيق مذهبه أن الرجوع إلى الكل قد يعدل عنه وذلك عند قيام الدليل وظهور المانع والممانع هنا من رجوعه إلى الجملة الأولى على ما قيل الإجماع على عدم سقوط الجلد بالتوبة لما فيه من حق العبد ، وأولى منه ما أوما إليه القاضي البيضاوي من أن الاستسلام للجلد من تمة التوبة فكيف يعود إليه ، ولا يمكن أن يقال : إن عدم قبول الشهادة والتفسيق من تمة أيضا كما لا يخفى ، وقيل : يجوز أن تخرج الآية على أصله المشهور ، ولا مانع من رجوع الاستثناء إلى الجملة الأولى أيضا لما أن المستثنى (هو الذين تابوا وأصلحوا) ومن جملة الإصلاح الاستحلال وطلب العفو من المقدوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضا ، وفيه أن كون طلب العفو من الإصلاح غير نافع لأن الجلد لا يسقط بطلب العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة هذا الإصلاح إذ العفو فعل المقدوف وهذا الإصلاح فعل القاذف فلم يصح صرف الاستثناء إلى الكل كما هو أصله المشهور .

وقال الزمخشري : الذي يقتضيه ظاهر الآية ونظمها أن يكون الجمل الثلاث بمجموعه جزء الشرط ، والمعنى ومن قذف فاجعوا لهم بين الأجزاء الثلاثة إلا الذين تابوا منهم فيعودون غير مجلودين ولا مردودى الشهادة ولا مفسقين ، قال في الكشف : وهذا جار على أصل الشافعي من أن الاستثناء يرجع إلى الكل وانضم إليه ههنا أن الجمل دخلت في حيز الشرط فصرن كالمفردات ، وتعقب القول بدخول قوله تعالى : (وأولئك هم الفاسقون) في حيز الجزء بأن دليل عدم المشاركة في الشرط يقتضى عدم الدخول فانه جملة خبرية غير مخاطبة بالأئمة لأفراد الكافة في (وأولئك) فهو عطف على الجملة الاسمية أي الذين يرمون الخ أو مستأنف لحكاية حال

الرامين عند الشرع ، وأورد عليه أن عطف الخبر على الانشام وعكسه لا اختلاف الاغراض شائعان في الكلام وأن افراد كاف الخطاب مع الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى : (ثم عفونا عنكم من بعد ذلك) على أن التحقيق (إن الذين يرمون) منصوب بفعل محذوف أى إجلدوا الذين الخ فهو أيضا جملة فعلية إنشائية مخاطب بها الأئمة فالمسئع المذكور قائم هنا مع زيادة العدول عن الأقرب إلى الأبعد ولو سلم أن (الذين) مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف عن الانشائية عند الأكثر وحينئذ يصح عطف (أولئك هم الفاسقون) عليه، وقال الزمخشري: معنى (أولئك هم الفاسقون) فسقوهم والانصاف يحكم بعدم ظهور دخول الجملة الأخيرة في حيز الجزاء وجميع ما ذكره وإنما يفيد الصحة لا الظهور .

ولعل الظاهر أنها استئناف تذييلي لبيان سوء حال الرامين في حكم الله تعالى وحينئذ عود الاستئناف إليه ظاهر، لا يقال . إن ذلك ينفي الفائدة لأنه معلوم شرعا أن التوبة تزيل الفسق من غير هذه الآية لأننا نقول: لا شبهة في أن العلم بذلك من طريق السمع وقد ذكر الدال عليه منه وكون آية أخرى تفيده لا يضر للقطع بأن طريق القرآن تكرار الدوال خصوصا إذا كان التأكيد مطلوباً، هذا وإلى ما ذهب إليه أبو حنيفة من عدم قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب ذهب الحسن، وابن سيرين، وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير. وقد روى ذلك عن كل الجلال السيوطي في الدر المنثور وإلى ما ذهب إليه الشافعي من قبول شهادته ذهب مالك وأحمد، وروى ذلك عن عمر بن عبد العزيز، وطارس، ومجاهد، والشعبي، والزهرى، ومحارب وشريح، ومعاوية بن قرة، وعكرمة، وسعيد بن جبير على ما ذكره الطبري وعد ابن جبير من القائلين كقول الشافعي يخالفه ما سمعت آتفا، وعد ابن الهمام شريحا ممن قال كقول أبي حنيفة وعن ابن عباس روايتان، وفي صحيح البخارى جلد عمر رضى الله تعالى عنه أبا بكره . وشبل بن معبد، ونافعا بقذف المغيرة ثم استتابهم ، وقال من تاب قبلت شهادته، ومن تتبع تحقق أن أكثر الفقهاء قائلون كقول الشافعي عليه الرحمة ودعوى إجماع فقهاء التابعين عليه غير صحيحة فلا يخفى والله تعالى أعلم، ووجه التعليل المستفاد من قوله تعالى ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ على القولين ظاهر لكن قيل إنه على قول أبي حنيفة أظهر وهو تعليل لما يفيد الاستثناء ولا محل من الأعراب، وجوز أبو البقاء كون (الذين) مبتدأ وهذه الجملة خبره والرابط محذوف أى لهم .

واختار الجمهور الاستئناف والاستثناء وهو على ما ذهب إليه أصحابنا منقطع، وبينه أبو زيد الدبوسى في التقويم بما حاصله أن المستثنى وإن دخل في الصدر لكن لم يقصد إخراج من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو أن التائب لا يبقى فاسقا . وتعقبه العلامة الثانى بأنه إنما يتم إذا لم يكن معنى (هم الفاسقون) الثبات والدوام وإلا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع، وبينه فخر الاسلام بأن المستثنى غير داخل في صدر الكلام لأن التائب ليس بفاسق ضرورة أنه عبارة عن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة ، وهذا مبنى على أنه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل ، وأما إذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الإخراج لأن التائب ليس بمخرج من كان فاسقا في الزمان الماضي . واعترض بأن المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار إليه بقوله تعالى (وأولئك) ولا شك أن التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم

وهو الفسق كأنه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا ببناء على أن زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم أو الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه أقرب وان عمل الصفة في المستثنى أظهر ، وليس المراد أن المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية •

وأجيب بأن الفاسقين ههنا اما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات أو بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي أو من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان أو حالا فان أريد الأول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشارع بأن التائب ليس بفاسق حقيقة . ومن شرط الاستثناء المتصل أن يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان أريد الثاني أو الثالث فلا صحة لاجراج التائب عن الفاسقين لأنه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق •

ولا يخفى أن منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عنهم بالمعنى الآخر غير موجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على (أولئك) المشار به الى (الذين يرمون) وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على أنه لافسق مع التوبة ، وكفى به مخصصا . وفيه أن الاجماع لا يكون مخصصا فيما نحن فيه لكونه متراخيا عن النص ضرورة انه لاجماع الابد زمان النبي ﷺ فالحكم بالفسق على (أولئك) المشار به الى (الذين يرمون) وهو عام فيتم الاستدلال •

وأجيب عن هذا بأن المراد بالتخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله اللفظ لا التخصيص المصطلح وهو كما ترى . وفي قوله: ومن شرط الاستثناء المتصل الخ مبحث يعلم مما سيأتى ان شاء الله تعالى قريبا ، وقال العلامة: الظاهر كون الاستثناء متصلا أى أولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانه غير محكوم عليهم بالفسق لأن التائب من الذنب كمن لا ذنب له وكأنه أراد انهم غير محكوم عليهم بالفسق الدائم وهو المحكوم به عليهم في الصدر بقرينة الجملة الاسمية •

وذكر بعض الافاضل في توجيه كونه متصلا أن دخول المستثنى في المستثنى منه إنما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناءه فههنا (الذين يرمون) شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين وأن التوبة تنافي ثبوت الفسق كما إذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناءه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا . والحاصل أنه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وإن لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال: خلق الله تعالى كل شئ الا ذاته سبحانه وصفاته العلى ، قال العلامة: ويمكن الجواب عن هذا بأنه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لأن خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لمائدة حديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وبمبحث فيه بأن عدم تناول الشرعى مستفاد من الاستثناء المذكور في الآية والحديث أعنى التائب من الذنب كمن لا ذنب

له مبين له فلا وجه لمنع وجود الفائدة وبأن كون خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوما هنا غير معلوم  
لمسكان الخلاف في اشتراط بقاء الفعل وبأن الفائدة الجديدة في المنقطع التي يعرى عنها المتصل غير ظاهرة ،  
وقال أيضا: لا يقال لم لا يجوز أن يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لخراج القاتنين منهم في  
الحكم الذي هو الحل على أولئك القاذفين والاثبات له فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم به يجوز من غيره  
كما يقال: كرام أهل بلدتنا أغنياؤهم الا زيدا بمعنى أن زيدا وإن كان غنيا لكنه خارج عن الحل على الكرام  
لما نقول: فحينئذ يلزم أن يكون القاتنون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس ، وقد يقال:  
إن الاستثناء منقطع على معنى أنهم فاسقون في جميع الاحوال الاحال التوبة ، ولا يخفى أنه يحتاج إلى تكليف  
في التقدير أى الاحال توبة الذين النخ أو الاتوبة القاذفين أى وقت توبتهم على أن يجعل (الذين) حرفا مصدريا لاسما  
موصولا وضمير (قابوا) عائدا على (أولئك) وبعد اللتياء التي يكون الاستثناء مفرغ لمتصلا لا منقطعا انتهى فتأمل هـ  
(وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ) بيان لحكم الرامين لازواجهم خاصة وهو ناسخ لعموم المحصنات وكانوا  
قبل نزول هذه الآية يفهمون من آية (والذين يرمون) النخ أن حكم من رمى الاجنبية وحكم من رمى زوجته  
سواء فقد أخرج أبو داود وجماعة عن ابن عباس قال: لما نزلت (والذين يرمون المحصنات) الآية قال سعد بن عباد  
وهو سيد الانصار: أهكذا أنزلت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: يا معشر الانصار ألا تسمعون أم يقول سيدكم؟  
قالوا: يا رسول الله لانه فانه رجل غير والله ما تزوج امرأة قط الا بكرا وما طلق امرأة فاجترأ رجل منا على  
أن يتزوجها من شدة غيرة فقال: سعد والله يا رسول الله إني لأعلم أنها حق وأنها من عند الله تعالى ولكني  
تعبت إني لو وجدت لكها قد تفخذها رجل لم يكن لي أن أصبه ولا أحركه حتى آتي بأربعة شهداء فوالله  
لا آتي بهم حتى يقضى حاجته قال: فما لبثوا يسيرا حتى جاء هلال بن أمية وهو أحد الثلاثة الذين تيب عليهم  
فغدا على رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أتى جئت أهلي (١) عشاء فوجدت عندها رجلا (٢) فرأيت بعيني  
وسمعت بأذني فذكره رسول الله ﷺ ما جاء به واشتد عليه واجتمعت الانصار فقالوا: قد ابتلينا بما قال سعد  
ابن عباد الآن يضرب رسول الله عليه الصلاة والسلام هلال بن أمية وتبطل شهادته في المسلمين فقال: هلال  
والله إني لأرجو أن يجعل الله تعالى لي منها مخرجا فقال: يا رسول الله إني قد أرى ما اشتد عليك بما جئت به والله  
تعالى يعلم إني لصادق فوالله أن رسول الله ﷺ يريد أن يأمر بضربه إذ نزل على رسول الله عليه الصلاة والسلام  
الوحي وكان إذا نزل عليه عليه الصلاة والسلام الوحي عرفوا ذلك في تربع جلده فأمسكوا عنه حتى فرغ من  
الوحي فنزلت (والذين يرمون أزواجهم) الآية فسرى عن رسول الله ﷺ فقال أبشر يا هلال قد كنت أرجو  
ذلك من ربى ، وقال عليه الصلاة والسلام أرسلوا اليها فجاءت قتلها رسول الله ﷺ عليهما وذكرهما وأخبرهما  
أن عذاب الآخرة أشد من عذاب الدنيا فقال: هلال والله يا رسول الله لقد صدقت عليهما فقالت: كذب فقال:  
رسول الله ﷺ لا أعنوا بينهم الحديث، ومنه وكذا من رواية أخرى ذكرها البخارى في صحيحه. والترمذى:  
وابن ماجه يعلم أن قصة هلال سبب نزول الآية ، وقيل: نزلت في عاصم بن عدى ، وقيل: في عويمر بن نصر  
العجلاني ، وفي صحيح البخارى ما يشهد له بل قال السهيلي إن هذا هو الصحيح ونسب غيره للخطأ، والمشهور

كما في البحر ان نازلة هلال قبل نازلة عويمر ، وأخرج أبو يعلى . وابن مردويه عن أنس أنه قال : لأول لعان كان في الاسلام ما وقع بين هلال بن أمية وزوجته ، ونقل الخفاجي هنا عن السبكي اشكالا وأنه قال : إنه اشكال صعب وارد على آية اللعان والسرة والزنا وهو أن ما تضمن الشرط نص في العلية مع الفاء ومحمّل لها بدونها ولتنزيله منزلة الشرط يكون ما تضمنه من الحدث مستقبلا لا ماضيا فلا ينسحب حكمه على ما قبله ولا يشمل ما قبله من سبب النزول ، وتعقبه بأنه لا صعوبة فيه بل هو أسهل من شرب الماء البارد في حر الصيف لأن هذا وأمثاله معناه أن أردتم معرفة هذا الحكم فهو كذا فالمستقبل معرفة حكمه وتنفيذه وهو مستقبل في سبب النزول وغيره ، والقرينة على أن المراد هذا أنها نزلت في أمر ماضٍ أريد بيان حكمه ولذا قالوا : **فدخول سبب النزول قطعي** \* ولا حاجة إلى القول بأن الشرط قد يدخل على الماضي ولا أن ما تضمن الشرط لا يلزمه مساواته لصريحه من كل وجه ولا أن دخول مذكر بدلالة النص لفساده هنا انتهى ، ثم أن المراد هنا نظير ما مر والذين يرمون بالزنا أزواجهم المدخول بهن وغير المدخول بهن وكذا المعتدات في طلاق رجعي ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ ﴾ أربعة يشهدون بما رموهن به من الزنا . وقرئ (تسكن) بالتاء الفوقية وقراءة الجمهور أفصح ﴿ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ ﴾ بدل من (شهداء) لأن الكلام غير موجب والمختار فيه الإبدال أو الالامعني غير صفة لشهداء ظهر اعترابها على ما بعدها لكونها على صورة الحرف كما قالوا في الالموصولة الداخلة على أسماء الضمائر مثلا ، وفي جعلهم من جملة الشهداء إيذان بما قبل من أول الأمر بعدم الغناء قولهم بالمرّة ونظمه في سلك الشهادة وبذلك ازداد حسن إضافة الشهادة إليهم في قوله تعالى : ﴿ تَشْهَادُهُ أَحَدُهُمْ ﴾ أى شهادة كل واحد منهم وهو مبتدأ وقوله سبحانه ﴿ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ ﴾ خبره أى فشهادتهم المشروعة أربع شهادات ﴿ بِاللَّهِ ﴾ متعلق بشهادات ، وجوز بعضهم تعلقه بشهادة . وتعقب بأنه يلزم حينئذ الفصل بين المصدر ومعموله بأجنبي وهو الخبر ، وأنت تعلم أن في كون الخبر أجنبيا كلاما وأن بعض النحويين أجاز الفصل مطلقا وبعضهم أجازها فيما إذا كان المعمول ظرفا كما هنا . وقرأ الأكثر (أربع) بالنصب على المصدرية والعامل فيه (شهادة) وهى خبر مبتدأ محذوف أى فالواجب شهادة أو مبتدأ خبره محذوف أى فعليهم شهادة أو فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله واجبة أو كافية ، ولا خلاف في جواز تعلق الجار على هذه القراءة بكل من الشهادة والشهادات وإنما الخلاف في الأولى ﴿ إِنَّهُ لَمَنْ الصَّادِقِينَ ﴾ أى فيما رماها به من الزنا ، والاصل على أنه الخ فحذف الجار وكسرت إن وعلق العامل عنها باللام للتأكيّد ولا يختص التعليق بأفعال القلوب بل يكون فيما يجرى مجراها ومنه الشهادة لأفادتها العلم ، وجوز أن تكون الجملة جوابا للقسم بناء على أن الشهادة هنا بمعنى القسم حتى قال الراغب . إنه يفهم منها ذلك وإن لم يذكر (بالله) وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك ﴿ وَالْخَامِسَةُ ﴾ أى والشهادة الخامسة للاربع المتقدمة أى الجاعلة لها خمسا بانضمامها إليهن ، وافرادها مع كونها شهادة أيضا لاستقلالها بالفحوى ووكداتها فى أفادتها ما يقصد بالشهادة من تحقيق الخبر وإظهار الصدق ، وهى مبتدأ خبره قوله تعالى ﴿ أَنْ لَعْنَتَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾ فيما رماها به من الزنا ﴿ وَيَذَرُونَ ﴾ أى يدفع ﴿ عَنْهَا الْعَذَابَ ﴾ أى العذاب الدنيوى وهو الحبس عندنا والحد عند الشافعى ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق الكلام فيه ﴿ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ ﴾ أى الزوج

(لَمَنْ الْكَاذِبِينَ ٨) فيأرمها به من الزنا (وَالْخَامِسَةَ) بالنصب عطف على (أربع شهادات) وقوله تعالى (أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ) أى الزوج (مِنَ الصَّادِقِينَ ٩) فيها رمها به من الزنا بتقدير حرف الجر أى بأن غضب الخ، وجوز أن تكون (ان) وما بعدها بدلا من (الخامسة) وتخصيص الغضب بجانب المرأة للتغليظ عليها لما أنها مادة الفجور ولأن النساء كثيرا ما يستعملن اللعن فربما يتجرن على التفوه به لسقوط وقعه عن قلوبهن بخلاف غضبه جل جلاله \*

وقرأ طلحة . والسلي . والحسن . والأعمش . وخالد بن أبياس بنصب (الخامسة) في الموضعين وقد علمت وجه النصب في الثاني، وأما وجه النصب في الأول فهو عطف (الخامسة) على (أربع شهادات) على قراءة من نصب (أربع) وجعلها مفعولا لفعل محذوف يدل عليه المعنى على قراءة من رفع (أربع) أى ويشهد الخامسة، والكلام في (أن لعنة) الخ كما سمعت في (أن غضب) الخ . وقرأ نافع (أن لعنة) بتخفيف (أن) ورفع (لعنة) و(أن غضب) بتخفيف أن وغضب فعل ماض والجلالة بعد مرفوعة، و(أن) في الموضعين مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن، ولم يؤت بأحد الفواصل من قد والسين ولا بينها وبين الفعل في الموضع الثاني لكون الفعل في معنى الدعاء فما هناك نظير قوله تعالى (أن بورك من في النار) فلا غرابة في هذه القراءة خلافا لما يوهمه كلام ابن عطية \*

وقرأ الحسن . وأبو رجاء، وقتادة . وعيسى . وسلام . وعمرو بن ميمون . والاعرج . ويعقوب بخلاف عنهما (أن لعنة) كقراءة نافع و(أن غضب) بتخفيف (أن) و(غضب) مصدر مرفوع، هذا وظاهر قوله تعالى (والذين يرمون أزواجهم) العموم والمذكور في كتب الاحكام أنه يشترط في القاذف وزوجه التي قذفها أن يكون لها أهلية أداء الشهادة على المسلم فلا يجرى اللعان بين الكافرين والمملوكين ولا إذا كان أحدهما مملوكا أو صبيا أو مجنونا أو محدودا في قذف، ويشترط في الزوجة كونها مع ذلك عفيفة عن الزنا وتهمة بأن لم توطأ حراما لعينه ولو مرة بشبهة أو بشكاح فاسد ولم يكن لها ولد بلأب معروف في بلد القذف، واشترط هذا لأن اللعان قائم مقام حد القذف في حق الزوج كما يشير إليه ما قدمناه من الخبر لكن بالنسبة إلى كل زوجة على حدة لا مطلقا ألا ترى أنه لو قذف بكلمة أو كلمات أربع زوجات له بالزنا لا يحز به لعان واحد لمن بل لا بد أن يلاعن كلا منهن، ولو قذف أربع أجنيات كذلك حد حداً واحداً بهن، فمتى لم تكن الزوجة ممن يحد قاذفها كما إذا لم تكن عفيفة لم يتحقق في قذفها ما يوجب الحد ليقام اللعان مقامه، وأما اشتراط كونها ممن له أهلية أداء الشهادة فلا لأن اللعان شهادات مؤكدة بالآيمان عندنا خلافا للشافعي فإنه عنده آيمان مؤكدة وهو الظاهر من قول مالك . وأحمد فيقع ممن كان أهلا لليمين وهو ممن يملك الطلاق فكل من يملكه فهو أهل لللعان عنده فيكون من كل زوج عاقل وإن كان كافرا أو عبداً \*

واستدل على أن اللعان آيمان مؤكدة بقوله سبحانه (فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله) وذلك أن قوله تعالى (بالله) محكم في اليمين والشهادة محتملة لليمين ألا يرى أنه لو قال: أشهد ينرى به اليمين كان يميناً فيحمل المحتمل على المحكم لأن حمله على حقيقته متعذر لأن المعهود في الشرع عدم قبول شهادة الإنسان لنفسه بخلاف يمينه، وكذا المعهود شرعا عدم تكرار الشهادة في موضع بخلاف اليمين فإن تكرره معهود في القسامة، ولأن

الشهادة محلها الاثبات واليمين للنفي فلا يتصور تعلق حقيقتها بأمر واحد فوجب العمل بحقيقة احدهما ومجاز الآخر فليكن المجاز لفظ الشهادة لما سمعت من الموجبين •

واستدل أصحابنا على أنه شهادات مؤكدة بالآية أيضا لأن الحمل على الحقيقة يجب عند الامكان وقوله سبحانه وتعالى (ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم) أثبت أنهم شهداء لأن الاستثناء من النفي إثبات وجعل الشهاده مجازاً عن الخالفين يصير المعنى ولم يكن لهم حالفون إلا أنفسهم وهو غير مستقيم لأنه يفيد أنه إذا لم يكن للذين يرمون أزواجهم من يحلف لهم يحلفون لأنفسهم وهذا فرع تصور حلف الانسان لغيره ولا وجود له أصلاً فلو كان معنى اليمين حقيقياً للفظ الشهادة كان هذا صارفاً عنه إلى مجازه كيف وهو مجازي لها ولو لم يكن هذا كان إمكان العمل بالحقيقة موجبا لعدم الحمل على اليمين فكيف وهذا صارف عن المجاز وماتوهم كونه صارفاً مما ذكر غير لازم قوله قبول الشهادة لنفسه وتكرر الاداء لا عهد بهما قلنا : وكل من الحلف لغيره والحلف لا يجاب الحكم لا عهد به بل اليمين لرفع الحكم فان جاز شرعية هذين الأمرين في محل بعينه ابتداء جاز أيضاً شرعية ذلك ابتداء بل هي أقرب لعقلية كون التعدد في ذلك أربعا بدلا عما عجز عنه من إقامة شهود الزنا وهم أربع وعدم قبول الشهادة له عند التهمة ولذا ثبتت عند عدمها أعظم ثبوت قال الله عز وجل (شهد الله أنه لا إله إلا هو) فغير بعيد أن تشرع عند ضعفها بواسطة تأكيدها باليمين وإلزام اللعنة والغضب إن كان كاذبا مع عدم ترتب موجبها في حق كل من الشاهدين إذ موجب شهادة كل إقامة الحد على الآخر وليس ذلك بثابت هنا بل الثابت عند الشهادتين هو الثابت بالآيمان وهو اندفاع موجب دعوى كل عن الآخر، وإنما قيل عندهما ولم يقل بهما لأن هذا الاندفاع ليس موجب الشهادتين بل هو موجب تعارضهما، وأما قوله : واليمين للنفي الخ فمحلها ما إذا وقعت في إنكار دعوى مدع وإلا فقد يحلف على اخبار بأمر نفي أو إثبات وهنا كذلك فانها على صدقه في الشهادة، والحق أنها على ما وقعت الشهادة به وهو كونه من الصادقين فيما رماها به كما إذا جمع أيماننا على أمر واحد يخبر به فان هذا هو حقيقة كونها مؤكدة للشهادة إذ لو اختلف متعلقهما لم يكن أحدهما وكذا الآخره وأورد على اشتراط الأهلية لأداء الشهادة أنهم قالوا : ان اللعان يجري بين الاعيين والفاستين مع أنه لا أهلية لها لذلك . ودفع بأنهما من أهل الاداء إلا أنه لا يقبل للفسق ولعدم تمييز الاعى بين المشهود له وعليه وهنا هو قادر على أن يفصل بين نفسه وزوجته فيكون أهلا لهذه الشهادة دون غيرها، وروى ابن المبارك عن أبي حنيفة أن الاعى لا يلاعن وعمم الفهستانى الأهلية فقال: ولو بحكم القاضى والفاستى يصح القضاء بشهادته وكذا الاعى على القول بصحتها فيما يثبت بالتسامع كالملوت والنسكاح والنسب وهذا بخلاف المحدود بالقذف فانه لا يصح القضاء بشهادته، ولعل مراد ابن كمال باشا بقوله : لو قضى بشهادة المحدود بالقذف نفذ نفاذ الحكم بصحتها ممن يراها كشافعى على ما قيل وهو خلاف ظاهر كلامه كما لا يخفى على من رجع اليه، ويشترط كون القذف فى دار الاسلام وكونه بصريح الزنا فلا لعان بالقذف باللوأ عند الامام وعندهما فيه لعان ولا لعان بالقذف كناية وتعريضا والقذف بصريحه نحو أن يقال : أنت زانية أو يازانية أو رأيتك تزني، والمشهور عن مالك أن القذف بالاولين يوجب الحد والذي يوجب اللعان القذف بالآخر وهو قول الليث . وعثمان . ويحيى بن سعيد، وضعف بأن الكل رمى بالزنا وهو السبب كما تدل عليه الآية فلا فرق، وبمنزلة القذف بالصريح نفي نسب ولدها منه أو من غيره •

وفي المحيط والمبتغى إذا نفي الولد فقال: ليس هذا بابني ولم يقذفها بالزنا لالعان بينهما لأن النفي ليس بقذف لها بالزنا يقينا لاحتمال أن يكون الولد من غيره بوطء شبهة وهو احتمال ساقط لا يلتفت اليه كما حققه زين في البحر، ويشترط في وجوب اللعان طلب الزوجة في مجاشي القاضي كما في البدائع إذا كان القذف بصريح الزنا لأن اللعان حقها فانه يدفع العار عنها وبذلك قالت الأئمة الثلاث أيضا، وإذا كان القذف بنفي الولد فيشترط طلب القاذف لأنه حقه أيضا لاحتياجه إلى نفي من ليس ولده عنه ويجب عليه هذا النفي إذا تيقن أن الولد ليس منه لما في السكوت أو الإقرار من استلحاق نسب من ليس منه وهو حرام كنفى نسب من هو منه، فقد روى أبو داود والنسائي أنه عليه الصلاة والسلام قال حين نزلت آية الملاعة: «أيما امرأة دخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله تعالى في شيء ولن يدخلها الله تعالى الجنة» وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عز وجل عنه يوم القيامة وفضحه على رؤس الأولين والآخرين، وإن احتمل أن يكون الولد منه فلا يجب بل قد يباح وقد يكون خلاف الأولى بحسب قوة الاحتمال وضعفه، وقد يضعف الاحتمال إلى حد لا يباح معه النفي كأن أنت امرأته المعروفة بالعفاف بولد لا يشبهه فمن لم يهريرة وإن رجلا قال للنبي ﷺ إن امرأتى ولدت غلاما أسود فقال: هل لك من إبل؟ قال: نعم قال ما ألوانها؟ قال: حمراء قال: فهل فيها أفرق؟ قال: نعم قال: فكيف ذلك؟ قال: بزرعه عرق قال: ففعل هذا بزرعه عرق؟ وذكروا فيها إذا كانت متهمه برجل فأنت بولد يعصبه وجهين إباحة النفي وعدمها، وأما القذف بصريح الزنا فمع التحقيق يباح ويجوز أن يستتر عليها وبمسكها ففعل ما روى عن النبي رجلا قال: يا رسول الله إن امرأتى لا تحزد يد لاهس قال: طلقها قال: إنني أسبها قال: فامسكها وفيه احتمال آخر ذكره شراح الحديث ومع عدم التحقيق لا يباح ذلك، والأفضل للزوجة أن لا تطالب باللعان وتستأمر الحاكم أن يأمرها وإذا طلبت وقد أقر الزوج بقذفها أو ثبت بالبينة وهي رجلان لا رجل وامرأتان إذ لا إثمادة للنساء في الحدود، وما في النه والدر المنتقى من جواز ذلك سبق قلم لاعن أن كان مصرأ ويجز عن البينة على زناها أو على إقرارها به أو على تصديقها له أو أقام البينة على ذلك ثم عى الشاهدان أو فسقا أو ارتدا وهذا بخلاف ما إذا ماتا أو غابا بعد ما عدلا فانه حينئذ لا يقضى باللعان فإن امتنع حبه الحاكم حتى تبين منه بطلاق أو غيره أو يلاعن أو يكذب نفسه فيجحد، وعند الشافعي إن امتنع حد حد القذف وكذا إذا لاعن فامتنعت تحد عنده حد الزنا وعندنا تحبس حتى تلاعن أو تصدقه فيرتفع سبب وجوب لعانها وهو للتكاذب على ما قبل، والأوجه كون السبب القذف والتكاذب شرطه، وكذا لالعان مع التصديق إذا كان بلفظ صدقت لاحد عليها ولو أعادت ذلك أربع مرات في مجالس متفرقة لأن التصديق المذكور ليس بإقرار قصدا وبالذات فلا يعتبر في وجوب الحد بل في درته فيندفع به اللعان ولا يجب به الحد وكذا يندفع بذلك كما في كافي الحاكم الحد عن قاذفها بعد ولو صدقته في نفي الولد فلا حد ولا لعان أيضا وهو ولدهما لأن النسب انما ينقطع بحكم اللعان ولم يوجد وهو حق الولد فلا يصدقان في إبطاله وما في شرحي الوقاية والنقاية من أنها إذا صدقته ينتفى غير صحيح كما نبه عليه في شرح الدرر والغرر ووجه قول الشافعي بالحد عند الامتناع أن الواجب بالقذف مطلقا الحد لعموم قوله سبحانه: (والذين يرمون المحصنات) الخ إلا أنه يتمكن من دفعه فيما إذا كانت المقدوفة زوجة باللعان تحقيقا عليه فإذا لم يدفعه به يحد وكذا المرأة تلاعن بعدما أوجب الزوج عليها اللعان بلعانه فإذا امتنعت حدثت للزنا ويشير إليه قوله



سبحانه وتعالى : (ويدرأ عنها العذاب) ووجه قولنا إن قوله تعالى : (والذين يرمون أزواجهن) الى قوله تعالى : (فشهادة أحدهم) الخ يفهم منه كيفما كانت القراءة أن الواجب في قذف الزوجات اللعان ولا ينكر ذلك الامكابر فاما أن يكون ناسخا أو مخصصا لعموم ذلك العام والظاهر عندنا كونه ناسخا لتراخي نزوله كما تشهد له الأخبار الصحيحة والمخصص لا يكون متراخي النزول وعلى التقديرين يلزم كون الحكم الثابت في قذف الزوجات إنما هو ما تضمنته الآية من اللعان حال قيام الزوجية كما هو الظاهر فلا يجب غيره عند الامتناع عن ايفائه بل يحبس لا يفاته كما في كل حق امتنع من هو عليه عن ايفائه ولم يتعين كون المراد من العذاب في الآية الحد لجواز كونه الحبس وإذا قام الدليل على أن اللعان هو الواجب وجب حمله عليه .

قيل : والعجب من الشافعي عليه الرحمة لا يقبل شهادة الزوج عليها بالزنا مع ثلاثة عدول ثم يوجب الحد عليها بقوله وحده وإن كان عبداً فاسقاً، وأعجب منه أن اللعان يمين عنده وهو لا يصلح لايجاب المال ولا لاسقاطه بعد الوجوب وأسقط به كل من الرجل والمرأة الحد عن نفسه وأوجب به الرجم الذي هو أغلظ الحدود على المرأة، فإن قال : إنما يوجب عليها لتكولها بامتناعها عن اللعان قلنا : هو أيضاً من ذلك العجب فإن كون التكول إقراراً فيه شبهة والحد بما يندفع بهامع أنه غاية ما يكون بمنزلة إقراره مرة، ثم إن هذه الشبهة أثرت عنده في منع إيجاب المال مع أنه يثبت مع الشبهة فكيف يوجب الرجم به وهو أغلظ الحدود وأصعبها إثباتاً وأكثرها شروطاً انتهى، وليراجع في ذلك كتب الشافعية . وفي النهر نقلاً عن الاسديجاني أنها يحبس إن إذا امتنع عن اللعان بعد الثبوت، ثم قال : وينبغي حمله على ماذا لم تعف المرأة كما في البحر، وعندى في حبسها بعد امتناعه نوع اشكال لأن اللعان لا يجب عليها إلا بعد لعانه فقبله ليس امتناعاً لحق وجب عليها انتهى وأجاب الطحطاوى بأنه بعد الترافع منها صار إضاء اللعان حق الشرع فإذا لم تعف وأظهرت الامتناع تحبس بخلاف ما إذا أبى هو فقط فلا تحبس انتهى .

وقيل : ليس المراد امتناعها في آن واحد بل المراد امتناعه بعد المطالبة به وامتناعها بعد لعانه فتأمل . والمتبادر من الشهادة ما كان قولاً حقيقة ، ولذا قالوا : لا لعان لو كانا أخرسين أو أحدهما لفقد الركن وهو لفظ أشهد، وعلل أيضاً بأن هناك شبهة احتمال تصديق أحدهما للآخر لو كان ناطقاً والحد يدراً بالشبهة وكتابة الآخر في هذا الفصل كإشارته لا يعول عليها، وذكروا لو طرأ الحرس بعد اللعان قبل التفريق فلا تفريق ولا حد، ويشعر ظاهر الآية بتقديم لعان الزوج وهو المأثور في السنة فلو بدأ القاضي بأمرها فلا عنت قبله فقد أخطأ السنة ولا يجب كما في الغاية أن تعيد لعانها بعد وبه قال مالك .

وفي البدائع ينبغي أن تعيد لأن اللعان شهادة المرأة وشهادتها تقدر في شهادة الزوج فلا تصح إلا بعد وجود شهادته ولهذا يبدأ بشهادة المدعى في باب الدعوى ثم بشهادة المدعى عليه بطريق الدفع له ، ونقل ذلك عن الشافعي . وأحمد عليهما الرحمة . وأشهب من المالكية ، والوجه ما تقدم فقد أصعب في الآية الرمي بشهادة أحدهم وشهادتها الدارئة عنها العذاب فيكون هذا المجموع بعد الرمي وليس في الآية ما يدل على الترتيب بين أجزاء المجموع، وهذا نظير ما قرره بعض أجلة الأصحاب في قوله تعالى ( إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ) الآية في بيان أنه لا يدل على فرضية الترتيب كما يقوله الشافعية ، وظاهر الآية أنه لا يجب في لعانه أن يأتي بضمير المخاطبة ولا في لعانها أن تأتي بضمير الخطاب، ففي الهداية صفة اللعان أن

يبتدىء به القاضى فيشهد أربع مرات يقول في كل مرة: أشهد بالله إني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا ويقول في الخامسة: لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين فيما رميتها به من الزنا يشير في جميع ذلك ثم تشهد المرأة أربع مرات تقول في كل مرة أشهد بالله إنه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا وتقول في الخامسة: غضب الله عليها إن كان من الصادقين فيما رماني به من الزنا والاصل فيه الآية ، وروى الحسن عن أبي حنيفة انه يأتي بلفظة المواجهة ويقول فيما رميتك به من الزنا أنى وتأتى به بذلك أيضا وتقول: إنك لمن الكاذبين فيما رميتنى به من الزنا لأنه أقطع للاحتمال وهو احتمال اضمار مرجع للضمير الغائب غير المراد ، ووجه الأول أن لفظة المغاية إذا انضمت إليها الإشارة انقطع الاحتمال، وعن الليث أنه يكتفى في اللعان بالكيفية المذكورة في الآية ويأتى الملاعن مكان ضمير الغائب بضمير المتكلم في شهادته مطلقا وتأتى الملاعة بذلك في شهادتها الخامسة فتدخل على (على) بياء الضمير، والمراد من الاكتفاء بالكيفية المذكورة أنه لا يحتاج إلى زيادة فيما رميتها به من الزنا في شهادته وإلى زيادة فيما رماني به من الزنا في شهادتها، وما ذكر من الاتيان بضمير المتكلم هو الظاهر ولم يوث به في النظم الكريم لتتسق الضمائر وتكون في جميع الآية على طرز واحد مع ما في ذلك من نكتة رعاية التالى على ما قبل ، وليس في الآية التفات أصلا كما توهم بعض من أدركناه من فضلاء العصر، وأما ما أشير من عدم الاحتياج إلى زيادة ما تقدم فالظاهر أن الاحوط خلافه وقد جاءت تلك الزيادة فيما رقع في زمانه عليه السلام من اللعان بين هلال وزوجته على ما في بعض الروايات ، وذكر الاصحاب أنه يزيد في صورة اللعان بالقذف بنفى الولد بعد قوله: لمن الصادقين قوله فيما رميتك به من نفي الولد وانها تزيد بعد لمن الكاذبين قولها: فيما رميتنى به من نفي الولد: ولو كان القذف بالزنا ونفي الولد ذكر في اللعان الامران ، ونقل أبو حيان عن مالك أن الملاعن يقول: أشهد بالله إني رأيتها تزني والملاعة تقول أشهد بالله ما رأيته تزني وعن الشافعي أن الزوج يقول: أشهد بالله أنى لصادق فيما رميت به زوجتى فلانة بنت فلان ويشير إليها إن كانت حاضرة أربع مرات ثم يقعه الامام ويذكره الله تعالى فان رآه يريد أن يضى أمر من يضع يده على فيه فان لم يتمتع تركه وحينئذ يقول الخامسة ويأتى بياء الضمير مع (على) وإن كان قد قذفها باحد يسميه بعينه واحدا أو اثنين في كل شهادة، وإن نفي ولدها زاد وإن هذا الولد ولد زنا ما هو منى، والتخويف بالله عز وجل مشروع في حق المتلاعنين، فقد صح في قصة هلال أنه لما كان الخامسة قيل له اتق الله تعالى واحذر عقابه فان عذاب الدنيا أسهل من عذاب الآخرة وإن هذه هي الموجبة التي توجب عليك العقاب ، وقيل : نحو ذلك لامرأته عند الخامسة أيضا • وفي ظاهر الآية رد على الشافعي عليه الرحمة حيث قال إنه بمجرد لعان الزوج تثبت الفرقة بينهما وذلك لأن المتبادر انها تشهد الشهادات وهي زوجة ومتى كانت الفرقة بلعان الزوج لم تبق زوجة عند لعانها ، والذي ذهب اليه أبو حنيفة عليه الرحمة أنه إذا وقع التلاعن ثبتت حرمة الوطء ودواعيه عن الملاعن فان طلقها فذاك وإن لم يطلقها بانتهى بتفريق الحاكم وإن لم يرضيا بالفرقة ، ولو فرق خطأ بعد وجود الاكثر من كل منهما صح ، ويشترط كون التفريق بحضورهما وحضور الوكيل كحضور الاصيل ويتوارثان قبله، ولو زالت أهلية اللعان بعده فان كان بما يرجح زواله يكونون فرق والا لا ، وقال زفر: تقع الفرقة بتلاعنها وإن أ كذب نفسه من بعد اللعان والتفريق وحده أم لم يحد محل له تزوجها عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف إذا افترق المتلاعنان

فلا يجتمعان أبدا وثبتت بينهما حرمة كحرمة الرضاع وبه قالت الائمة الثلاثة، وأدلة هذه الاقوال وما عليها تطالب من كتب الفقه المبسوطة، واستدل بمشروعية اللعان على جواز الدعاء باللعن على كاذب معين فان قوله: (لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين) دعاء على نفسه باللعن على تقدير كذبه وتعليقه على ذلك لا يخرج عن التعيين، نعم يقال إن مشروعيته إن كان صادقا ولو كان كاذبا فلا يحل له، واستدل الخوارج على أن الكذب كفر لاستحقاق من يتصف به اللعن وكذا الزنا كفر لاستحقاق فاعله الغضب فان كلا من اللعن والغضب لا يستحقه إلا الكافر لأن اللعن الطرد عن الرحمة وهو لا يكون إلا لكافر والغضب أعظم منه، وفيه أنه لا يسلم أن اللعن في أي موضع وقع بمعنى الطرد عن الرحمة فإنه قد يكون بمعنى الاسقاط عن درجة الابرار وقد يقصد به اظهار خساسة الملعون، وكذا لا يسلم اختصاص الغضب بالكافر وإن كان أشد من اللعن والله تعالى أعلم به ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾ التفات إلى خطاب الرامين والمرميات بطريق التغليب لتوفية مقام الامتنان حقه، وجواب (لولا) محذوف انتهى له حتى كأنه لا توجد عبارة تحيط ببيانه، وهذا الحذف شائع في كلامهم ه

قال جرير: كذب العواذل لورأين مناخنا بحزين رامة والمطلى سوام

ومن أمثالهم لو ذات سوار لطمتني فكأنه قيل: لولا تفضله تعالى عليكم ورحمته سبحانه وأنه تعالى مبالغ في قبول التوبة حكيم في جميع أفعاله وأحكامه التي من جملتها ما شرع لكم من حكم اللعان لكان مما لا يحيط به نطاق البيان، ومن جملة أنه تعالى لو لم يشرع لهم ذلك لوجب على الزوج حد القذف مع أن الظاهر صدقه لأنه أعرف بحال زوجته وأنه لا يفترى عليها لا شتراهما في الفضاخه، وبعد ما شرع لهم لوجعل شهاداته موجبة لحد الزنا عليها لفات النظر اليها، ولوجعل شهاداتها موجبة لحد القذف عليه لفات النظر له، ولأريب في خروج الكل عن سنن الحكمة والفضل والرحمة، فجعل شهادات كل منهما مع الجزم بكذب أحدهما حتمادارئة لما توجه اليه من الغائلة الدنيوية، وقد ابتلى الكاذب منهما في تضاعيف شهاداته من العذاب بما هو أتم مادرائته عنه وأطم وفي ذلك من أحكام الحكم البالغة وآثار التفضل والرحمة ما لا يخفى أما على الصادق فظاهر، وأما على الكاذب فهو أمهال المواساة عليه في الدنيا ودرء الحد عنه وتعريضه للتوبة حسبا ينبي عنه التعرض لعنوان توابيته تعالى فسبحانه ما أعظم شأنه وأوسع رحمته وأدق حكمته قاله شيخ الاسلام، وعن ابن سلام تفسير الفضل بالاسلام ولا يخفى أنه مما لا يقتضيه المقام، وعن أبي مسلم أنه أدخل في الفضل النهي عن الزنا ويحسن ذلك لوجعلت الجملة تذيلا لجميع ما تقدم من الآيات وفيه من البعد ما فيه ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ﴾ أي بابلغ ما يكون من الكذب والافتراء وكثيرا ما يفسر بالكذب مطلقا، وقيل: هو البهتان لا تشعر به حتى يفجأك، وجوز فيه فتح الهمزة والفاء وأصله من الإفك بفتح فسكون وهو القلب والصرف لأن الكذب مصروف عن الوجه الذي يحق، والمراد به ما افك به الصديقة أم المؤمنين رضى الله تعالى عنها على أن اللام فيه للعهد، وجوز حمله على الجنس قيل فيفيد القصر كأنه لا افك إلا ذلك الافك، وفي لفظ المعجى إشارة إلى أنهم اظهروه من عند أنفسهم من غير أن يكون له أصل، وتفصيل القصة ما أخرجه البخارى. وغيره عن عروة عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يخرج اقارع بين أزواجه، فإتتهن خرج سهمهما خرج بها رسول الله

ﷺ معه - قالت عائشة - فافزع بيننا في غزوة (١) غزاها فخرج سهمي فخرجت مع رسول الله ﷺ بعد منازل الحجاب فأنا أحمل في هودجى وأنزل فيه فسرنا حتى إذا فرغ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من تلك وقفل ودنونا من المدينة قافلين آذن ليلة بالرحيل فمشيت حتى جاوزت الجيش فلما قضيت شأني أقبلت إلى رحلي فإذا عقدلى من جزع ظفار قد انقطع فالتصت عقدى وحسنى ابتغاؤه وأقبل الرهط الذى كانوا يرحلون لى فاحتملوا هودجى فرحلوه على بعيرى الذى كنت ركبت وهم يحسبون أنى فيه وكان النساء إذ ذاك خفافا لم يثقلن اللحم إنما نأكل الحلقة من الطعام فلم يستنكر القوم خفة الهودج حين رفعوه وكنت جارية حديثة السن فبعثوا الجمل وساروا فوجدت عقدى بعد ما استمر الجيش فجئت منازلهم وليس بها داع ولا مجيب فامتن منزلتى الذى كنت به وظننت أنهم سيفقدونى فيرجعون إلى فيدنا أنا جالسة فى منزلتى غلبتنى عينى فمتمت وكان صفوان ابن المعطل السلى ثم الذكوانى من وراء الجيش فادلج فاصبح عند منزلتى فرأى سواد انسان قائم فأتانى فعرفنى وكان يرانى قبل الحجاب فاستيقظت باسترجاعه حين عرفت ففجرت وجهى بلبابى ولله ما كلمنى كلمة ولا سمعت منه كلمة غير استرجاعه حين أناخ راحلته فوطئ على يديها فركبتها فانطلق يوقدنى الراحلة حتى أتينا الجيش بعد منازلنا موغرين فى نحر الظهيرة فهلك فى من ملك وكان الذى تولى الافاك عبد الله بن أبى بن سلول فقدمنا المدينة فاشتكت حين قدمت شهرا والناس يفيضون فى قول أصحاب الافاك لأشعر بشىء من ذلك وهو يرينى فى وجهى أنى لأعرف من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اللطف الذى كنت أرى منه حين أشتكى إنما يدخل على رسول الله ﷺ فيسلم ثم يقول : كيف تيمم ؟ ثم ينصرف فذاك الذى يرينى ولا أشعر بالشر حتى خرجت بعد ما نهت فخرجت معى أم مسطح قبل المناصع وهو متبرزنا وكنا لا نخرج إلا ليلا إلى ليل ، وذلك قبل أن نتخذ الكنف قريبا من ييوتنا وأمرنا أمر العرب الاول فى التبرز قبل الغلظ فكنا نتأذى بالكنف أن نتخذها عند ييوتنا فانطلقت أنا وأم مسطح وهى ابنة أبى رهم بن عبد مناف وأما بنت صخر بن عامر خالة أبى بكر الصديق وابنها مسطح بن أمية فأقبلت أنا وأم مسطح قبل ييوتنا قد فرغنا من شأننا فعثرت أم مسطح فى مرطها فقالت : تعس مسطح فقلت لها : بمس ما قلت أتسيين رجلا شهد بدرا ؟ قالت : أى هتاه أولم تسمعى ما قال ؟ قالت : قلت وما قال ؟ فآخبرتنى بقول أهل الافاك فآزددت مرضى على مرضى فلما رجعت إلى ييوتى ودخل على رسول الله ﷺ ثم قال : كيف تيمم ؟ فقلت : أناذن لى أن آتى أبوى ؟ قالت : وأنا حينئذ أريد أن أستيقن الخبر من قبلهما قالت : فاذن لى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فجئت أبوى فقلت لأمى (٢) : يا أمته ما يتحدث الناس ؟ قالت : يا بنية هونى عليك فوالله لقلما كانت امرأة قط وضيفة عند رجل ولها ضرائر إلا كثرن عليها قالت : فقلت سبحان الله ولقد تحدثت الناس بهذا قالت : فبكيت تلك الليلة حتى أصبحت لا يرقأ لى دمع ولا أكتحل بنوم حتى أصبحت أبكى فدعا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ابن أبى طالب . وأسامة بن زيد حين استلبت الوحى يستأمرهما فى فراق أهله قالت : فاما أسامة بن زيد فآشار على رسول الله ﷺ بالذى يعلم من براءة أهله وبالذى يعلم لهم فى نفسه من الود فقال : يا رسول الله أهلك وما نعلم الاخير وأما على بن أبى طالب فقال : يا رسول الله لم يضيق الله عليك والنساء سواها كثير وإن تسأل

(١) هى غزوة بنى المصطلق وكانت فى سنة ست اه منه (٢) هى أم رومان زينب بنت دهمان اه منه

الجارية تصدقك قالت : فدعا رسول الله ﷺ بريرة فقال : أى بريرة هل رأيت من شئ يرييك؟ قالت بريرة : لا والذي بعثك بالحق إن رأيت عليها أمرا أغمصه عليها أكثر من أنها جارية حديثة السن تنام عن عجين أهلها فتأني الداجن فتأكله فقام رسول الله ﷺ فاستعذر يومئذ من عبد الله بن أبي سلول قالت : فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو على المنبر : يا معشر المسلمين من يعذرني من رجل قد بلغني أذاه في أهل بيتي ؟ فوالله ما علمت على أهلي إلا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه إلا خيرا وما كان يدخل على أهلي إلا معي فقام سعد بن معاذ الأنصاري فقال : يا رسول الله أنا أعذك منه إن كان من الأوس ضربت عنقه وإن كان من إخواننا من الخزرج أمرتنا ففعلنا أمرك قالت : فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان قبل ذلك رجلا صالحا ولكن احتملته الحية فقال لسعد : كذبت لعمر الله لا تقتله ولا تقدر على قتله فقام أسيد بن حضير وهو ابن عم سعد فقال لسعد بن عبادة : كذبت لعمر الله لنقتله فانك منافق تجادل عن المنافقين فثار الحيان من الأوس والخزرج حتى هموا أن يقتلوا ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قائم على المنبر فلم يزل رسول الله ﷺ يخفضهم حتى سكتوا وسكت قالت : فكشيت يومى ذلك لا يرقألى دمع ولا أكتحل بنوم قالت : فأصبح أبواى عندي وقد بكيت ليلتين ويوما لا أكتحل بنوم ولا يرقألى دمع يظنانى أن البكاء فالتى كبدى قالت : فبينما هما جالسان عندي وأنا أبكى فاستأذنت على امرأة من الأنصار فأذنت لها فجلست تبكى معى قالت : فبينما نحن على ذلك دخل علينا رسول الله ﷺ فسلم ثم جلس قالت : ولم يجلس عندي منذ قيل في ما قبل قبلها وقد لبث شهرا لا يوحى اليه فى شأنى قالت : فتشهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين جلس ثم قال : أما بعد يا عائشة فإنه قد بلغني عنك كذا وكذا فان كنت بريئة فسيبرئك الله وإن كنت ألممت بذنب فاستغفرى الله وتوبى إليه فان العبد إذا اعترف بذنبه ثم تاب إلى الله تاب الله عليه قالت : فلما قضى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مقالته قاص دهمى حتى ما أحس منه قطرة فقلت : لا بى أجب رسول الله ﷺ فيما قال قال : والله ما أدري ما أقول لرسول الله فقلت لأمى : أجبى رسول الله قالت : ما أدري ما أقول لرسول الله قالت : فقلت وأنا جارية حديثة السن لا أقرأ كثيرا من القرآن : إني والله لقد علمت أنكم سمعتم هذا الحديث حتى استقر في أنفسكم وصدقتم به فلئن قلت لكم : إني بريئة والله يعلم أنى بريئة لا تصدقوني ولئن اعترفت لكم بأمر والله يعلم أنى منه بريئة لتصدقني والله لا أجد لى ولكم مثلا إلا قول أبى يوسف (فصبر جميل والله المستعان على ما تصفون) فاضطجعت على فراشى وأنا حينئذ أعلم أنى بريئة وأن الله مبرئى ببراءتى ولكن ما كنت أظن أن الله منزل فى شأنى وحيا يتلى ولشأنى فى نفسى كان أحقر من أن يتكلم الله فى بامرئى ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله ﷺ فى النوم رؤيا يبرئنى الله بها قالت : فوالله ما رام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا خرج أحد من أهل البيت حتى أنزل عليه فأخذه ما كان يأخذه من البرحاء حتى أنه ليمتهدر منه مثل الجنان من العرق وهو فى يوم شات من ثقل القول الذى ينزل عليه قالت : فلما سرى عن رسول الله ﷺ سرى عنه وهو يضحك فكان أول طلبة تكلم بها : يا عائشة أما الله فقد براك فقالت أمى : قولى اليه فقلت : والله لا أقوم ولا أحمد إلا الله وأنزل الله (إن الذين جاؤا بالإفك) العشر الآيات كلها ، والظاهر أن قوله تعالى :

(عُصْبَةُ مِنْكُمْ) خبر إن واليه ذهب الخوف . وأبو البقاء ، وقال ابن عطية : هو بدل من ضمير (جاءوا) والخبر جملة قوله تعالى : (لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ) والتقدير إن فعل الذين وهذا أنسق في المعنى وأكثر فائدة من أن يكون (عصبة) الخبر انتهى ، ولا يخفى أنه تكلف ، والفائدة في الاخبار على الأول قيل : التسلية بأن الجائين بذلك الافك فرقة متمصبة متعاونة وذلك من أمارات كونه إفكا لأصله ، وقيل : الأولى أن تكون التسلية بأن ذلك مما لم يجمع عليه بل جاء به شرذمة منكم ، وزعم أبو البقاء أنه بوصف العصبة بكونها منهم أفاد الخبر ، وفيه نظر \*

والخطاب في (منكم) على ما أميل اليه لمن ساء ذلك من المؤمنين ويدخل فيه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم . وأبو بكر . وأم رومان . وعائشة . وصفوان دخولا أوليا ، وأصل العصبة الفرقة المتمصبة قلت أو كثرت وكثير إطلاقها على العشرة فما فوقها إلى الأربعين وعليه اقتصر في الصحاح ، وتطلق على أقل من ذلك ففي مصحف حفصة عصبة أربعة . وقد صح أن عائشة رضي الله تعالى عنها عدت المنافق عبد الله ابن أبي ابن سلول . وحمزة بنت جحش أخت أم المؤمنين زينب رضي الله تعالى عنها . وزوجة طلحة بن عبيد الله . ومسطح ابن أنثاة . وحسان بن ثابت ، ومن الناس من برأ حسان وهو خلاف ما في صحيح البخاري وغيره . نعم الظاهر أنه رضي الله تعالى عنه لم يتكلم به عن صميم قلب وإنما نقله عن ابن أبي لعمز الله تعالى ، وقد جاء أنه رضي الله تعالى عنه اعتذر عما نسب اليه في شأن عائشة رضي الله تعالى عنها فقال :

حصان رزان مازن بريبة	وتصبح غرثي من لحوم الغوافل
حليمة خير الناس دينا ومنصبا	نبي الهدى ذى المكرمات الفواضل
عقيلة حى من لوى بن غالب	كرام المساعى مجدم غير زائل
مهذبة قد طيب الله خيمها	وطهرها من كل سوء وباطل
فان كنت قد قلت الذى قد زعمتمو	فلا رفعت سوطى إلى أناملى
وكيف وودى ما حييت ونصرتى	لآل رسول الله زين المحافل
له رتب عال على الناس كلم	تقاصر عنه سورة المتطاوّل
فان الذى قد قيل ليس بلائط	ولكنه قول امرئى بى (١) ماحل

وكانت عائشة رضي الله تعالى عنها تكلمه بعد ذلك وتذكره بخير وإن صح أنها قالت له حين أنشد لها أول هذه الايات : اكنك لست كذلك ، فقد أخرج ابن سعد عن محمد بن سيرين أن عائشة رضي الله تعالى عنها كانت تأذن لحسان وتدعو له بالوسادة وتقول : لا تؤذوا حسانا فإنه كان ينهر رسول الله ﷺ بلسانه • وأخرج ابن جرير من طريق الشعبي أنها قالت : ما سمعت بشيء أحسن من شعر حسان وما تمثلت به الا رجوت له الجنة قوله لأبى سفيان بن الحرث بن عبد المطلب :

هجوت محمدا وأجبت عنه	وعند الله فى ذاك الجزاء
فان أبى ووالدتى وعرضى	لعرض محمد منكم وقاء
أشتمته ولست له بكفو	فشركا لخيركا الفداء

لساني صارم لا عيب فيه وبحرى لا تنكدره الدلاء.

وعده بعضهم مع الاربعة المذكورين زيد بن رفاعه ولم نر فيه نقلاً صحيحاً ، وقيل إنه خطأ ، ومعنى (منكم) من أهل ملتكم ومن ينتمى إلى الاسلام سواء كان كذلك في نفس الامر أم لا فيشمل ابن أبي لأنه من ينتمى إلى الاسلام ظاهراً وإن كان كافراً في نفس الامر ، وقيل إن قوله تعالى (منكم) خارج عن مخرج الأغلب وأغلب أولئك العصابة مؤمنون مخلصون ، وكذا الخطاب في (لا تحسبوه شراً لكم) وقيل: الخطاب في الأول للمسلمين وفي هذا السيد المخاطبين رسول الله ﷺ . ولأبي بكر . وعائشة . وصفوا أن رضی الله تعالى عنهم والكلام مسوق لتساويتهم وأخرج ابن أبي حاتم . والطبراني عن سعيد بن جبیر أن الخطاب في الثاني لعائشة . وصفوا ، وأبعد عن الحق من زعم أنه للذين جاؤا بالافك وتكلف للخيرية ما تكلف ، ولعل نسبته إلى الحسن لا تصح ، والظاهر أن ضمير الغائب في (لا تحسبوه) عائد على الافك .

وجوز أن يعود على القذف وعلى المصدر المفهوم من ( جاؤا ) وعلى مانال المسلمين من الغم والكل كما ترى ، وعلى ما ذهب اليه ابن عطية يعود على المحذوف المضاف إلى اسم إن الذي هو الاسم في الحقيقة ؛ ونهوا عن حسان ذلك شرالهم إراحة لبالهم بإراحة ما يوجب استمرار لبالهم ، وأردف سبحانه النهي عن ذلك بالاضراب بقوله عز وجل ﴿ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ اعتناء بأمر التسلية ، والمراد بل هو خير عظيم لكم لنيلكم بالصبر عليه الثواب العظيم وظهور كرامتكم على الله عز وجل بانزال ما فيه تعظيم شأنكم وتشديد الوعيد فيمن تكلم بما أحزنكم ، والآيات المنزلة في ذلك على ما سمعت آتفا عن عائشة رضي الله تعالى عنها عشرة .

وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبیر أنه قال : نزلت ثمانى عشرة آية متواليات بتكذيب من قذف عائشة وبراءتها . وأخرج الطبراني عن الحكم بن عتيبة قال : إنه سبحانه أنزل فيها خمس عشرة آية من سورة النور ثم قرأ حتى بلغ ( الخبيثات للخبيثين ) وكان الخلاف مبنى على الخلاف في رؤس الآي ، وفي كتاب العدد للداني ما يوافق المروى عن ابن جبیر .

﴿ لِكُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ ﴾ أى من الذين جاؤا بالافك ﴿ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ ﴾ أى جزاء ما اكتسب وذلك بقدر ما خاض فيه فان بعضهم تكلم وبعضهم ضحك كالمعجب الراضى بما سمع وبعضهم أكثر وبعضهم أقل . ﴿ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ ﴾ بكسر الكاف . وقرأ الحسن . والزهرى . وأبو رجاء . ومجاهد . والأعمش . وأبو البرهسم . وحيد . وابن أبي عتبة . وسفيان الثوري . ويزيد بن قطيب . ويعقوب . والزعفراني . وابن مقسم . وعمرة بنت عبد الرحمن . وسورة عن الكسائي . ومحبوب عن أبي عمرو ( كبره ) بضم الكاف وهو مكسور هاء صدران لكبر الشيء عظم ومعناها واحد ، وقيل : الكبر بالضم المعظم وبالكسر البداءة بالشيء ، وقيل : الإثم ، والجمهور على الأول أى والذي تحمل معظمه ( منهم ) أى من الجائين به ﴿ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ ١١ في الدنيا والآخرة أو في الآخرة فقط ، وفي التعبير بالموصول وتكرير الاستناد وتنكير العذاب ووصفه بالعظم من تهويل الخطاب ما لا يخفى ، والمراد بالذى تولى كبره كما في صحيح البخارى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضي الله تعالى عنها عبدالله بن أبي عليه اللعنة وعلى ذلك أكثر المحدثين .

وكان لعنه الله تعالى يجمع الناس عنده ويذكر لهم ما يذكر من الافك وهو أول من اختلقه وأشاعه لامعانه في عداوة رسول الله ﷺ ، وعذابه في الآخرة بعد جمعه في الدرك الأسفل من النار لا يقدر قدره إلا الله عز وجل ، وأما في الدنيا فوسمه بميسم الذل وإظهار نفاقه على رؤس الاشهاد وحده حدين على ما أخرج الطبراني وابن مردويه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه ﷺ بعد أن نزلت الآيات خرج إلى المسجد فدعا أبا عبيدة ابن الجراح فجمع الناس ثم تلا عليهم ما أنزل الله تعالى من البراءة لعائشة وبعث إلى عبد الله بن أبي فجي به فضر به عليه الصلاة والسلام حدين وبعث إلى حسان . ومسطح . وحنمة فضربوا جميعا ووجعوا في رقابهم ، وقيل : حدّداً واحداً ، فقد أخرج الطبراني عن ابن عباس أنه فسر العذاب في الدنيا بجلد رسول الله ﷺ إياه ثمانين جلدة وعذابه في الآخرة بمصيره إلى النار ، وقيل : إنه لم يحد أصلاً لأنه لم يقر ولم يلتزم إقامة البينة عليه تأخيراً لجزائه إلى يوم القيامة كما أنه لم يلتزم إقامة البينة على نفاقه وصدور ما يوجب قتله لذلك وفيه نظر \* وزعم بعضهم أنه لم يحد مسطح ، وآخرون أنه لم يحد أحداً من جاء بالافك إذ لم يكن إقرار ولم يلتزم إقامة بينة . وفي البحر أن المشهور حد حسان . ومسطح . وحنمة ، وقد أخرجه البزار . وابن مردويه بسند حسن عن أبي هريرة ، وقد جاء ذلك في آيات ذكرها ابن هشام في ملخص السيرة لابن اسحق وهي :

لقد ذاق حسان الذي كان أهله وحنمة إذ قالوا هجيراً ومسطح  
تعاطوا برجم الغيب أمر نبيهم وسخطة ذي العرش الكريم فانزحوا  
وآذوا رسول الله فيها فجللوا مخاضى بغى يعموها وفضحوا  
وصب عليهم محصداً كأنها شايب قطر من ذرى المزن تسفع

وقيل : الذي تولى كبره حسان واستدل بما في صحيح البخارى أيضاً عن مسروق قال : دخل حسان على عائشة فشجب وقال : حصان (البيت) قالت : لست كذلك قلت : تدعين مثل هذا يدخل عليك وقد أنزل الله تعالى (والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم) فقالت : وأى عذاب أشد من العمى ، وجاء في بعض الاخبار أنها قيل لها : أليس الله تعالى يقول (والذي تولى كبره) الآية ؟ فقالت : أليس أصابه عذاب عظيم اليس قد ذهب بصره وكسع بالسيف ؟ تعنى الضربة التي ضربها إياه صفوان حين بلغه عنه أنه يتكلم في ذلك ، فإنه يروى أنه ضربه بالسيف على رأسه لذلك ولايات (١) عرض فيها به وبمن أسلم من العرب من مضر وأنشد :

تلقى ذباب السيف منى فأنى غلام إذا هوجيت لست بشاعر  
ولكننى أحمى حمأى وأتقى من الباهت الرأى البرى الظواهر

وكاد يقتله بتلك الضربة . فقد روى ابن اسحق أنه لما ضربه وثب عليه ثابت بن قيس بن شماس فجمع يديه إلى عنقه بجبل ثم انطلق به إلى دار بني الحرث بن الخزرج فلقبه عبد الله بن رواحة فقال : ما هذا ؟ قال : أما أعجبتك ضرب حسان بالسيف والله ما أراه إلا قد قتله فقال له عبد الله : هل علم رسول الله ﷺ بذلك وبما صنعت ؟ قال : لا والله قال : لقد اجتأت اطلق الرجل فاطلقه فاتوا رسول الله عليه الصلاة والسلام فذكروا ذلك له فدعا حسان . وصفوان فقال صفوان : يا رسول الله ما ذانى وهجانى فاحتملنى الغضب فضرته فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : يا حسان اتشوهت على قومي بعد أن هداهم الله تعالى للإسلام



ثم قال : احسن يا احسان في الذي اصابك فقال : هي لك يا رسول الله فعوضه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم منها بيرحاء وكان طلحة بن سهل اعطاها إياه عليه الصلاة والسلام ووهبه ايضا سيرين امة قبطية فولدت له عبد الرحمن بن حسان .

وفي رواية في صحيح البخارى عن عائشة ايضا رضى الله تعالى عنها أنها قالت في (الذى تولى كبره منهم) هو أى المنافق ابن أبى . وحننة ، وقيل : هو . وحسان . ومسطح ، وعذاب المنافق الطرد وظهور نفاقه وعذاب الاخيرين بذهاب البصر ، ولا يأبى إرادة المتعدد افراد الموصول لما في الكشف من أن (الذى) يكون جمعا وافراد ضميره جائز باعتبار إرادة الجمع أو الفوج أو الفريق أو نظراً إلى أن صورته صورة المفرد ، وقد جاء افراده في قوله تعالى (والذى جاء بالصدق وصدق به) وجمعه في قوله سبحانه (وخضتم كالذى خاضوا) والمشهور جواز استعمال (الذى) جمعا مطلقا واشترط ابن مالك في التسهيل أن يراد به الجنس لا جمع مخصوص فان أريد الخصوص قصر على الضرورة ، هذا ولا يخفى أن إرادة الجمع هنا لا تخلو عن بعد ، والذى اختاره إرادة الواحد وأن ذلك الواحد هو عدو الله تعالى ورسوله ﷺ والمؤمنين ابن أبى ، وقد روى ذلك الزهرى عن سعيد بن المسيب . وعروة بن الزبير . وعلقمة بن وقاص . وعبد الله بن عتبة وكلهم سمع عائشة تقول (الذى تولى كبره) عبد الله بن أبى ، وقد تضافرت روايات كثيرة على ذلك ، والذاهبون اليه من المفسرين أكثر من الذاهبين منهم إلى غيره . ومن الافك الناشئ من النصب قول هشام بن عبد الملك عليه من الله تعالى ما يستحق حين سئل الزهرى عن (الذى تولى كبره) فقال له : هو ابن أبى كذبت هو على - يعنى به أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله تعالى وجهه - وقد روى ذلك عن هشام البخارى . والطبرانى وابن مردويه . والبيهقى في الدلائل ، ولا بدع من أموى الافتراء على أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه ورضى عنه . وأنت تعلم أن قصارى ما روى عن الامير رضى الله تعالى عنه أنه قال لاختيه وابن عمه رسول الله ﷺ حين استشاره يارسول الله لم يضيق الله تعالى عليك والنساء سواها كثير وإن تسأل الجارية تصدقك . وفي رواية أنه قال : يارسول الله قد قال الناس وقد حل لك طلاقها ، وفي رواية أنه رضى الله تعالى عنه ضرب بريرة وقال : اصدق رسول الله ﷺ وليس في ذلك شيء مما يصلح مستنداً لذلك الاموى الناصب ، وجل غرض الامير ما ذكر أن يسرى عن رسول الله ﷺ ما هو فيه من الغم غاية ما في الباب أنه لم يسلك في ذلك مسلك أسامة وهو أمر غير متعين ، ومن دقق النظر عرف مغزى الامير كرم الله تعالى وجهه وأنه بعيد عما يزعمه النواصب بعد ما بين المشرق والمغرب فليتدبر ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ﴾ التفات إلى خطاب الخائضين ما عدا من تولى كبره منهم ، واستظهر أبو حيان كون الخطاب للمؤمنين دونه ، واختير الخطاب لتشديد ما في لولا التحضيضية من التوبيخ ، ولنا كيد التوبيخ عند إلى الغيبة في قوله تعالى : ﴿ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَأَنفُسِهِمْ خَيْرًا﴾ لكن لا بطريق الاعراض عن المخاطبين وحكاية جناباتهم لغيرهم بل بالتوسل بذلك إلى وصفهم بما يوجب الاتيان بالمحضض عليه ويقتضيه اقتضاء تلمس ويزجرهم عن اضده زجراً بليغاً وهو الايمان وكونه مما يحملهم على إحسان الظن ويكفهم عن إسائه بأنفسهم أى بأبناء جنسهم وأهل ملتهم النازلين منزلة أنفسهم كقوله تعالى (ولا تذلوا أنفسكم) وقوله سبحانه (ثم أنتم هؤلاء تقتلون

أنفسكم) ولا حاجة إلى تقدير مضاف أى ظن بعض المؤمنين والمؤمنات بأنفس بعضهم الآخر وإن قيل بجوازه مما لا ريب فيه فإخلاصهم بموجب ذلك الوصف أقبح وأشنع والتوبيخ عليه أدخل مع ما فيه من التوسل به إلى توبيخ الخائضات والمشهور منهن حمنة ؛ ثم إن كان المراد بالإيمان الإيمان الحقيقي فإيجابه لما ذكر واضح والتوبيخ خاص بالمُتَصِفِينَ به ، وإن كان مطلق الإيمان الشامل لما يظهره المنافقون أيضا فإيجابه له من حيث أنهم كانوا يحتززون عن إظهار ما ينافي مدعاهم فالتوبيخ حينئذ متوجه إلى الكل ، والنكتة في توسيط معمول الفعل المحضض عليه وبين أداة التحضيض وإن جاز ذلك مطلقا أى سواء كان المعمول الموسط ظرفا أو غيره تخصيص التحضيض بأول وقت السماع وقصر التوبيخ واللوم على تأخير الاتيان بالمحضض عليه عن ذلك الآن والتردد فيه ليفيد أن عدم الاتيان به رأسا في غاية ما يكون من القباحة والشناعة أى كان الواجب على المؤمنين والمؤمنات أن يظنوا أول ما سمعوا ذلك الألفك بمن اخترعه بالذات أو بالواسطة من غير تعلم وتردد باهل ملتهم من آحاد المؤمنين والمؤمنات خيرا ﴿ وَقَالُوا ﴾ في ذلك الآن ﴿ هَذَا أَلْفَكُ مَبِينٌ ۝١٣ ﴾ أى ظاهر مكشوف كونه إفكا فكيف بأهل المؤمنين حليلة رسول الله ﷺ بنت المهاجرين رضى الله تعالى عنهماه ويجوز أن يكون المعنى هلا ظن المؤمنين والمؤمنات أول ما سمعوا ذلك خيرا باهل ملتهم عائشة . وصفوا ان وقالوا الخ ﴿ لَوْلَا جَآؤَا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ ﴾ إما من تمام القول المحضض عليه مسوق لتوبيخ السامعين على ترك الزام الخائضين أى هلا جاء الخائضون بأربعة شهداء يشهدون على ثبوت ما قالوا ﴿ فَاذْهَبْ أَتُوا بِالشُّهَدَاءِ ﴾ الأربعة ، وكان الظاهر فاذ لم يأتوا بهم إلا أنه عدل إلى ما في النظم الجليل لزيادة التقرير ﴿ فَأُولَئِكَ ﴾ إشارة إلى الخائضين ، وما فيها من معنى البعد للايدان يبعد منزلتهم في الفساد أى فاولئك المفسدون ﴿ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ أى فى حكمه وشرعته ﴿ ثُمَّ الْكَاذِبُونَ ۝١٣ ﴾ أى المحكوم عليهم بالكذب شرعا أى بأن خبرهم لم يطابق فى الشرع الواقع ، وقيل : المعنى فاولئك فى علم الله تعالى هم الكاذبون الذين لم يطابق خبرهم الواقع فى نفس الأمر لأن الآية فى خصوص عائشة رضى الله تعالى عنها وخبر أهل الألفك فيها غير مطابق للواقع فى نفس الأمر فى علمه عز وجل .

وتعقب بان خصوص السبب لا ينافى عموم الحكم مع أن ظاهر التنقييد بالظرف أى ذلك ، وجعله من قبيل قوله تعالى ( الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا ) خلاف الظاهر ، وإيما كان فالخصر للبالغة ، وإما كلام مبتدا مسوق من جهته سبحانه وتعالى تقريراً ليكون ذلك إفكا ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ ﴾ أى تفضله سبحانه ﴿ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ ﴾ إياكم ﴿ فِي الدُّنْيَا ﴾ بفنون النعم التى من جملتها الامهال للتوبة ﴿ وَفِي الْآخِرَةِ ﴾ بضروب الآلاء التى من جملتها العفو والمغفرة بعد التوبة ، وفى الكلام نشر على ترتيب اللف ، وجوز ان يتعلق ( فى الدنيا والآخرة ) بكل من فضل الله تعالى ورحمته ، والمعنى لولا الفضل العام والرحمة العامة فى كلا الدارين ﴿ لَمَسْكُم ﴾ عاجلا ﴿ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ ﴾ أى بسبب ما خضتم فيه من حديث الألفك . والابهام لتحويل امره واستهجان ذكره يقال أفاض فى الحديث وخاض وهضب واندفع بمعنى ، والافاضة فى ذلك مستعارة من إفاضة الماء فى الاناء ، و( لولا ) امتناعية وجوابها ( لمسكم ) ﴿ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝١٤ ﴾

يستحق دونه التوبيخ والجلد ، والخطاب لغير ابن ابي من الخائضين ، وجوز ان يكون لهم جميعا .  
وتعقب بأن ابن ابي رأس المنافقين لاحظ له من رحمة الله تعالى في الآخرة لأنه مخلد في الدرك الاسفل من النار ﴿ اذ تَلَقَّوْهُ بِالسِّنِّكُمْ ﴾ بحذف إحدى التائين و (إذ) ظرف المس ، وجوز ان يكون ظرفا لافضتم و ليس بذاك ، والضمير المنصوب لما أى لمسكم ذلك العذاب العظيم وقت تلقيكم ما أفضتم فيه من الآفك وأخذ بعضكم إياه من بعض بالسؤال عنه ، والتلقى والتلقف والتلقن متقاربة المعاني إلا أن في التلقى معنى الاستقبال وفي التلقف معنى الخطف والأخذ بسرعة وفي التلقن معنى الخدق والمهارة . وقرأ أبى رضى الله تعالى عنه (تلقونه) على الاصل ، وشد التاء البرى ، وأدغم الذال في التاء النحويان . وحمة .

وقرأ ابن السميع (تلقونه) بضم التاء والقاف وسكون اللام مضارعلقى ، وعنه (تلقونه) بفتح التاء والقاف وسكون اللام مضارعلقى ، وقرأت عائشة . وابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وعيسى . وابن يعمر . وزيد بن على بفتح التاء وكسر اللام وضم القاف من ولقى الكلام كذبه حكاه السرقسطى ، وفيه رد على من زعم ان ولقى إذا كان بمعنى كذب لا يكون متعديا وهو ظاهر كلام ابن سيده وارتضاء ابو حيان ولذا جعل ذلك من باب الحذف والإيصال والأصل تلقون فيه ، وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها كانت تقرأ ذلك وتقول : الولقى الكذب ، وقال ابن ابي مليكة : وكانت اعلم بذلك من غيرها لأنه نزل فيها .

وقال ابن الانبارى : من ولقى الحديث انشأه واخترعه ، وقيل : من ولقى الكلام دبره ، وحكى الطبرى . وغيره ان هذه اللفظة مأخوذة من الولقى الذى هو الاسراع بالشئ بعد الشئ . كعد فى اثر عدو وكلام فى اثر كلام ويقال : ناقة ولقى سريعة ، ومنه الأوالق للمجنون لأن العقل باب من السكون والناسك والجنون باب من السرعة والتهافت . وعن ابن جنى أنه إذا فسر ما فى الآية بما ذكر يكون ذلك من باب الحذف والإيصال والأصل تسرعون فيه او اليه ، وقرأ زيد بن اسلم . وأبو جعفر (تلقونه) بفتح التاء وهمزة ساكنة بعدها لام ساكنة من الألقى وهو الكذب . وقرأ يعقوب فى رواية المازنى (تلقونه) ببناء فوقانية مكسورة بعدها ياء ولام مفتوحة كأنه مضارع ولقى بكسر اللام كما قالوا تبجل مضارع وجل ، وعن سفيان بن عيينة سمعت امى تقرأ (اذتلقونه) من ثقفت الشئ اذا طلبته فادركته جاء مثقلا ومخففا أى تصيدون الكلام فى الآفك من ههنا ومن ههنا . وقرئ (تلقونه) من قفاه إذا تبعه أى تتبعونه .

﴿ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ﴾ أى تقولون قولاً مختصاً بالآفواه من غير أن يكون له مصداق ومنشأ فى القلوب لأنه ليس تعبيراً عن علم به فى قلوبكم فهذا كقوله تعالى (يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم) .

وقال ابن المنير : يجوز أن يكون قوله سبحانه (تقولون بأفواهكم) توبيخاً كقولك : أنقول ذلك بملء فمك فان القائل ربما رمز وعرض وربما تشدق جازماً كالعالم ، وقد قيل هذا فى قوله سبحانه (بدت البغضاء من أفواههم) وقال صاحب الفرائد : يمكن أن يقال فائدة ذكر (بأفواهكم) أن لا يظن أنهم قالوا ذلك بالقلب لأن القول يطلق على غير الصادر من الأفواه كما فى قوله تعالى (قالنا أتينا طائعين) وقول الشاعر :

امتلاً الحوض وقال قطنى مهلاً رويداً قد ملأت بطنى

فهو تأ كيد لدفع الحجار ، وأنت تعلم ان السياق يقتضى الاول واليه ذهب الزمخشري ، وكان الظاهر وتقولونه بافواهكم إلا انه عدل عنه إلى ما في النظم الجليل لما لا يخفى ﴿ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا ﴾ سهلاً لا تبعة له : ﴿ وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ١٥ ﴾ أى والحال أنه عند الله عز وجل أمر عظيم لا يقادر قدره فى الوزر واستجرار العذاب ، والجلتان الفعليتان معطوفتان على جملة (تلقونه) داخلتان معها فى حيز (إذ) فيكون قد علق مس العذاب العظيم بتلقى الافك بالسنتهم والتحدث به من غير روية وفكر وحسابهم ذلك بما لا يعاباه وهو عند الله عز وجل عظيم •

﴿ وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ﴾ من اخترعه أو المتابع له ﴿ قُلْتُمْ ﴾ تكذيباً له وتهويلاً لما ارتكبه ﴿ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ ﴾ أى ما يمكننا وما يصدر عنا بوجه من الوجوه التكلم ﴿ بهذا ﴾ إشارة إلى القول الذى سمعوه باعتبار شخصه •

وجوز أن يكون إشارة إلى نوعه فان قذف آحاد الناس المتصفين بالاحسان محرم شرعاً ، وجاء عن حذيفة مرفوعاً أنه يهدم عمل مائة سنة فضلاً عن تعرض الصديقة حرمة رسول الله ﷺ ، والكلام فى توسيط الظرف على نحو ما مر ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ تعجب من تفوه به ، وأصله أن يذكر عند معاينة العجيب من صنائعه تعالى شأنه تنزيهاً له سبحانه من أن يصعب عليه أمثاله ثم كثر حتى استعمل فى كل متعجب منه واستعماله فيما ذكر مجاز متفرع على الكناية ، ومثله فى استعماله للتعجب لا إله إلا الله ، والعوام يستعملون الصلاة على النبي ﷺ فى ذلك المقام أيضاً ولم يسمع فى لسان الشرع بل قد صرح بعض الفقهاء بالمنع منه •

وجوز أن يكون (سبحانك) هنا مستعملاً فى حقيقته والمراد تنزيه الله تعالى شأنه من أن يهمل نبيه عليه الصلاة والسلام ويشينه فان فجور الزوجة وصمة فى الزوج تنفر عنه القلوب وتمنع عن اتباعه النفوس ولذا صان الله تعالى أزواج الانبياء عليهم السلام عن ذلك ، وهذا خلاف الكفر فان كفر الزوجة ليس وصمة فى الزوج ، وقد ثبت كفر زوجى نوح ولوط عليهما السلام كذا قيل ، وسيأتى إن شاء الله تعالى قريباً ما يتعلق به ، وعلى هذا يكون (سبحانك) تقريراً لما قبله وتمهيداً لقوله سبحانه ﴿ هَذَا بُهْتَانٌ ﴾ أى كذب يبهت ويحير سامعه لفظاعته ﴿ عَظِيمٌ ١٦ ﴾ لا يقدر قدره لعظمة المبهوت عليه فان حقارة الذنوب وعظمتها كثيراً ما يكونان باعتبار متعلقاتها ، والظاهر أن التوبيخ للسامعين الخائضين لا للسامعين مطلقاً ، فقد روى عن سعيد بن جبيرة أن سعد بن معاذ لما سمع ما قيل فى أمر عائشة رضى الله تعالى عنها قال : سبحانك هذا بهتان عظيم . وعن سعيد بن المسيب أنه قال : كان رجلان من أصحاب النبي ﷺ إذا سمعا شيئاً من ذلك قالاً ما ذكر أسامة بن زيد بن حارثة . وأبو أيوب رضى الله تعالى عنهما . وأخرج ابن مردويه عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها قالت : إن امرأة أبى أيوب الانصارى قالت له : يا أبا أيوب ألا تسمع ما يتحدث به الناس ؟ فقال : ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم ، ومنشأ هذا الجزم على ما قاله الامام الرازى العلم بأن زوجة الرسول عليه الصلاة والسلام لا يجوز أن تكون فاجرة ، وعلى أن ذلك ينفر عن الاتباع فيخل بحكمة البعثة كدناءة الآباء وعهر الامهات ، وقد نص العلامة الثانى على أن من شروط النبوة السلامة عن ذلك بل

عن كل ما ينفر عن الاتباع . واستشكل ذلك بأنه إذا كان ما ذكر شرطاً فكيف علمه من سمعت حتى قالوا ما قالوا وخفي الأمر على رسول الله ﷺ حتى قال كما في صحيح البخارى . وغيره : « يا عائشة إنه بلغنى عنك كذا وكذا فان كنت بريئة فسيبرئك الله تعالى وإن كنت أملت بذنب فاستغفرى الله تعالى وتوبى إليه » . وجاء فى بعض الروايات « يا عائشة إن كنت فعلت هذا الأمر فقولى حتى أستغفر الله تعالى لك ، وكذا خفى على صاحبه أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه ، فقد أخرج البزار بسند صحيح عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنه لما نزل عذرها قبل أبى بكر رضى الله تعالى عنه رأسها فقالت : ألا عذرتنى فقال : أى سماء تظالنى وأى أرض تقالنى إن قلت ما لا أعلم ؟ »

وأجيب بأن ذلك ليس من الشروط العقلية للنبوة فالأمانة والصدق بل هو من الشروط الشرعية والعادية كما قال اللقاني فيجوز أن يقال : إنه لم يكن معلوماً قبل وإنما علم بعد نزول آيات براءة عائشة رضى الله تعالى عنها ، وعدم العلم بمثل ذلك لا يقدح فى منصب النبوة ، وأما دعوى علم من ذكر به فلا دليل عليها ، وقولهم ذلك يجوز أن يكون ناشئاً عن حسن الظن لا عن علم بكون السلامة من المنفر عن الاتباع من شروط النبوة ، ويشهد لهذا نظراً إلى بعض القائلين والظاهر تساويهم ما أخرجه ابن اسحق . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم . وابن مردويه . وابن عساكر عن بعض الانصار أن امرأة أبى أيوب قالت له حين قال أهل الافك ما قالوا : ألا تسمع ما يقول الناس فى عائشة رضى الله تعالى عنها ؟ قال : بلى وذلك الكذب أكنت أنت فاعلة يا أم أيوب ؟ قالت : لا والله فقال : فعائشة رضى الله تعالى عنها والله خير منك وأطيب إنما هذا كذب وإفك باطل ، وروى قريباً منه الحارث . وابن عساكر أيضاً عن أفلح مولى أبى أيوب ، ولعله المعنى ببعض الانصار فى الخبر السابق ، ولم يقل ﷺ نحو ذلك لحسن الظن لشدة غيظه عليه الصلاة والسلام والغيور لا يكاد يعول فى مثل ذلك على حسن الظن ، ويمكن أن يكون قولهم ذلك ناشئاً عن العلم بكون السلامة من المنفر عن الاتباع من شروط النبوة بأن يكونوا قد تفتنوا لكون حكمة البعثة تقتضى تلك السلامة وقد تفتن العالم لما لا يتفطن له من هو أعلم منه .

وجوز أن يدعى أن النبي ﷺ كان عالماً بعدم جواز فسور نساء الانبياء عليهم الصلاة والسلام لما فيه من النفرة المخلة بحكمة البعثة لكن أراد عليه الصلاة والسلام أن يظهر أمر براءة الصديقة رضى الله تعالى عنها ظهور الشمس فى رابعة النهار بحيث لا يبقى فيه خفاء عند أحد من الصحابة الكرام رضى الله تعالى عنهم ، وما عراه من الهم إنما هو أمر طبيعى حصل بسبب خوض المنافقين ومن تبعهم وشيوع ما لا أصل له من الباطل بين الناس ، ويحتمل أنه ﷺ كان عالماً بأن السلامة من المنفر من شروط النبوة لكن خشى من الله عز وجل الذى لا يجب عليه شئ . أن لا يجعل ما خاض المنافقون وأتباعهم فيه من المنفر بأن لا يرتب سبحانه خلق النفرة فى القلوب عليه لينمى من الاتباع فتختل حكمة البعثة فداخله عليه الصلاة والسلام من الهم ماداخله وجعل يتتبع الأمر على أتم وجهه وما ذلك الا من مزيد العلم ونهاية الحزم ، ونظيره من وجه خوفه عليه الصلاة والسلام من قيام الساعة عند اشتداد الريح بحيث لا يستطيع أن ينام ما دام الأمر كذلك حتى تنطر السماء . وقيل : يجوز أن لا يعد فسور الزوجة منفراً إلا إذا امسكت بعد العلم به فلم لا يجوز أن يقع فيجب طلاقها

وإذا طلقت لا يتحقق المنفر المخل بالحكمة ، هذا ولا يخفى عليك ما في بعض الاحتمالات من البحث بل بعضها في غاية البعد عن ساحة القبول ، ولعل الحق أنه عليه الصلاة والسلام قد أخفى عليه أمر الشرطية إلى أن اتضح أمر البراءة ونزلت الآيات فيها لحكمة الابتلاء وغيره بما الله تعالى أعلم به . وأن قول أولئك الاصحاب رضى الله تعالى عنهم : سبحانه هذا بهتان عظيم لم يكن ناشئاً إلا عن حسن الظن ، ولم يتمسك به عليه السلام لأنه لا يحسم القال والقيـل ولا يرد به شيء من الاباطيل ، ولا ينبغي لمن يؤمن بالله تعالى ورسوله عليه السلام أن يخالـج قلبه بعد الوقوف على الآيات والاخبار شك في طهارة نساء الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن الفجور في حياة أزواجهم وبعد وفاتهم عنهم ، ونسب للشيعـة قذف عائشة رضى الله تعالى عنها بما برأها الله تعالى منه وهم ينكرون ذلك أشد الانكار وليس في كتبهم المعول عليها عندهم عين منه ولا أثر أصلاً ، وكذلك ينكرون ما نسب اليهم من القول بوقوع ذلك منها بعد وفاته عليه السلام وليس له أيضاً في كتبهم عين ولا اثر . والظاهر أنه ليس في الفرق الاسلامية من يختلج في قلبه ذلك فضلاً عن الافك الذى برأها الله عز وجل منه . **(يَعْظُمُكُمْ اللَّهُ)** أى ينصحكم **(أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا)** أى كراهة أن تعودوا أو ثلثا تعودوا أو يعظمكم في العود أى في شأنه ومافيه من الأثم والمضار كما يقال وعظته في الخمر ومافيهـا من المفسار أو يـزجركم عن العود على تضمين الوعظ معنى الزجر ، ويقال عادده وعاد اليه وعادله وعاد فيه بمعنى ، والمراد بأبدأ مدة الحياة **(إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ١٧)** من باب إن كنت أبالك فلم لا تحسن إلى يتضمن تذكيرهم بالايـمان الذى هو العلة في الترك والتيسيح لابرأه في معرض الشك وفيه طرف من التوبيخ .

**(وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ)** أى ينزلها مبينة ظاهرة الدلالة على معانيها ، والمراد بها الآيات الدالة على الشرائع ومحاسن آداب معاملة المسلمين ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لتفخيم شأن البيان . **(وَاللَّهُ عَلِيمٌ)** بأحوال جميع مخلوقاته جلها وودقها **(حَكِيمٌ ١٨)** فى جميع أفعاله فأنى يمكن صدق ما قيل فى حق حرم من اصطفاه لرسالته وبعثه إلى كافة الخلق ليرشدهم إلى الحق ويذكهم ويظهرهم تطهيراً ، وإظهار الاسم الجليل ههنا لتأكيد استقلال الاعتراض التذليل والاشعار بعلية الألوهية للعلم والحكمة **(إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ)** أى يريدون ويقصدون **(أَنْ تَشِيعَ)** أن تنتشر **(الْفَاحِشَةُ)** أى الخصلة المفرطة فى القبح وهى الفرية والرمى بالزنا ونفس الزنا كما روى عن قتادة ، والمراد بشيوعها شيوع خبرها **(فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا)** متعلق بتشيع أى تشيع فيما بين الناس .

وذكر المؤمنين لأنهم العمدة فيهم أو بمضمر هو حال من الفاحشة أى كائنة فى حق المؤمنين وفى شأنهم والمراد بهم المحصنون والمحصنات كما روى عن ابن عباس **(لَهُمْ)** بسبب ذلك **(عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا)** مما يصيبه من البلاء كالشال والعمى **(وَفِي)** **(الْآخِرَةِ)** من عذاب النار ونحوه ، وترتب ذلك على المحبة ظاهر على ما نقل عن الكرماني من أن أعمال القلب السيئة كالحقد والحسد ومحبة شيوع الفاحشة يؤاخذ العبد إذا وطن نفسه عليها ، ويمل من الآية على أتم وجهه سوء حال من نزلت الآية فيهم كابن أبى ومن وافقه قلباً وقالباً وأن لهم الحظ

الأوفر من العذابين حيث أحبوا الشيوخ وأشاعوا \*

وقال بعضهم : المراد من محبة الشيوخ الاشاعة بقريئة ترتب العذاب عليها فانه لا يترتب إلا على الاشاعة دون المحبة التي لا اختيار فيها ، وان سلم أن المراد بها محبة تدخل تحت الاختيار وهي مما يترتب عليها العذاب قلنا : ان ذلك هو العذاب الآخروي دون العذاب الدنيوي مثل الحد ، وقد فسر ابن عباس . وابن جبير العذاب الآليم في الدنيا هنا بالحد وهو لا يترتب على المحبة مطلقا بالاتفاق ، ومن هنا قيل أيضا : إن ذكر المحبة من قبيل الاكتفاء عن ذكر الشيء وهو الاشاعة بذكر مقتضيه تنبيهها على قوة المقتضى ، وقيل : إن الكلام على التضمنين أي يشيعون الفاحشة محبين شيوعها لأن كلام معنى المحبة والاشاعة مقصودان \*

واستشكل تفسير العذاب الآليم في الدنيا بالحد بأنه لا يضم اليه العذاب الآليم في الآخرة لأن الحدود مكفرة . وأجيب بأن حكم الآية مخصوص بمن أشاع ذلك في حق أم المؤمنين ، وقيل : الحد لمن نقل الافك من المسلمين والعذاب الآخروي لأبي عذرة ابن أبي والموصول عام لهما ، على أن في كون الحدود مطلقا مكفرة خلافا لبعضهم قال به فيما عدا الردة وبعضهم أنكروه وبعضهم توقف فيه لحديث أبي هريرة انه عليه الصلاة والسلام قال : « لا أدري الحدود كفارات لأهلها أم لا » ولعل الأنسب بمساق النظم الكريم من تقييح الخائضين في الافك المشيعين له هو ما ذكرناه أولا ، والمراد بالموصول إمامهم على أن يكون للعهد الخارجي كما روى عن مجاهد . وابن زيد ، والتعبير بالمضارع في الصلة للإشارة إلى زيادة تقييحهم بأنه قد صارت محبتهم لشيوع الفاحشة عادة مستمرة ، وأما ما يعمهم وغيرهم من كل من يتصف بمضمون الصلة على إرادة الجنس ويدخل أولئك المشيعون دخولا أوليا كما قيل ﴿وَأَنَّهُ لَعَلُّكُمْ﴾ جميع الأمور التي من جملتها ما في الضمائر من المحبة المذكورة وكذا وجه الحكمة في تغليظ الوعيد ﴿وَأَنَّهُ لَعَلُّكُمْ﴾ ما يعلمه سبحانه وتعالى \*

والجمللة اعتراض تذييل جئ به تقرير الثبوت للعذاب لهم وتعليل له ، قيل : المعنى والله يعلم ما في ضمائرهم فيعاقبهم عليه في الآخرة وأنتم لاتعلمون ذلك بل تعلمون ما يظهر لكم من أقوالهم فعاقبوا عليه في الدنيا ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ﴾ الخطاب على ما أخرج الطبراني عن ابن عباس لمسطح . وحسان . وحمزة أول من عدا ابن أبي وأضرابه من المنافقين الخائضين ، وهذا تكرير للمنة بترك المعالجة بالعقاب للتنبيه على كمال عظم الجريمة وقوله سبحانه وتعالى ﴿وَأَنَّ اللَّهَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ عطف على (فضل الله) وإظهار الاسم الجليل لترتبة المهابة والاشعار باستتباع صفة الألوهية للرافة والرحمة ، وتغيير سبك وتصديره بحرف التحقيق لما أن المراد بيان اتصافه تعالى في ذاته بهاتين الصفتين الجليلتين على الدوام والاستمرار لا بيان حدوث تعلقهما بهم كما أنه المراد بالمعطوف عليه ؟ وجواب (لولا) محذوف كما مر \*

وهذه نظير الآية المارة في آخر حديث اللعان إلا أن في التعقيب بالروف الرحيم بدل التواب الحكيم هنالك ما يؤذن بأن الذنب في هذا أعظم وكأنه لا يرتفع إلا بمحض رافته تعالى وهو أعظم من أن يرتفع بالتوبة كما روى عن ابن عباس من خاض في حديث الافك وقاب لم تقبل توبته والغرض التغليظ فلا تغفل \*

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ﴾ أي لاتسلكوا مسالكه في كل ماتأتون وماتذرون

والكلام كناية عن اتباع الشيطان وامتنال وساوسه فكأنه قيل : لا تتبعوا الشيطان في شيء من الأفاعيل التي من جعلتها إشاعة الفاحشة وجبها \*

وقرأ نافع . واليزي في رواية ابن ربيعة عنه . وأبو عمرو . وأبو بكر . وحزة (خطوات) بسكون الطاء وقرئ بفتحها وهو في جميع ذلك جمع خطوة بضم الخاء وسكون الطاء اسم لما بين القدمين ، وأما الخطوة بفتح الخاء فهو مصدر خطأ ، والأصل في الاسم إذا جمع أن تحرك عينه فراقبته وبين الصفة فيضم اتباعا للفاء أو يفتح تخفيفاً وقد يسكن ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ وضع الظاهران موضع ضميري الخطوات والشيطان حيث لم يقل ومن يتبعها أو من يتبع خطواته لزيادة التقرير والمبالغة ﴿فَأَنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ هو ما أفرط قبحه كالفاحشة ﴿وَالْمُنْكَرِ﴾ هو ما ينكره الشرع ، وضمير إنه للشيطان ، وقيل للشأن وجواب الشرط مقدر سد ما بعد الفاء مسده وهو في الأصل تعليل للجملة الشرطية وبيان لعلته النهي كأنه قيل : من يتبع الشيطان ارتكب الفحشاء والمنكر فإنه لا يأمر إلا بهما ومن كان كذلك لا يجوز اتباعه وطاعته ، وقد قرر ذلك النسفي . وابن هشام في الباب الخامس من المغني . وتعقب بأنه يأباه مانص عليه النحاة من أن الجواب لا يحذف إلا إذا كان الشرط ماضياً حتى عدوا من الضرورة قوله :

لئن تك قد ضاقت على ييوتكم ليعلم ربى أن يبقى أوسع

وأجيب بأن الآية ليست من قبيل ما ذكره في البيت فإنه مما حذف فيه الجواب رأساً وهذا مما أقيم مقامه ما يصح جعله جواباً بحسب الظاهر ، وقال أبو حيان : الضمير عائد على من الشرطية ولم يعتبر في الكلام حذفاً أصلاً ، والمعنى على ذلك من يتبع الشيطان فإنه يصير رأساً في الضلال بحيث يكون آمراً بالفحشاء والمنكر وهو مبنى على اشتراط ضمير في جواب الشرط الاسمي يعود إليه وسيأتي إن شاء الله تعالى ما فيه هـ

﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ﴾ بما من جلته إنزال هاتيك الآيات البينات والتوفيق للتوبة الممحصنة من الذنوب وكذا شرع الحدود المكفر لما عدا الردة منها على ما ذهب إليه جمع وأجابوا عن حديث أبي هريرة السابق آنفاً بأنه كان قبل أن يوحى إليه ﷺ بذلك ﴿مَازَكِي﴾ أى ما طهر من دنس الذنوب \*

وقرأ روح . والأعمش (مازى) بالتشديد والامالة ، وكتب (زى) المخفف بالياء مع أنه من ذوات الواو وحققا أن تكتب بالالف ، قال أبو حيان : لأنه قد يمال أوحلا على المشدد ، ومن في قوله تعالى : ﴿مَنْكُمْ﴾ بيانية ، وفي قوله سبحانه : ﴿مَنْ أَحَدٌ﴾ سيف خطيب و (أحد) في حيز الرفع على الفاعلية على القراءة الأولى وفي محل النصب على المفعولية على القراءة الثانية والفاعل عليها ضميره تعالى أى مازى الله تعالى منكم أحداً ﴿أَبَدًا﴾ لا إلى غاية ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي﴾ يطهر ﴿مَنْ يَشَاءُ﴾ من عباده بافاضة آثار فضله ورحمته عليه وحمله على التوبة وقبولها منه كما فعل سبحانه بمن سلم عن داء النفاق بمن وقع في شرك الأفك منكم •

﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ﴾ مبالغ في سماعه الأقوال التي من جعلتها ما أظهره من التوبة ﴿عَلِيمٌ ٢١﴾ بجميع المعلومات التي من جعلتها نياتهم ، وفيه حث لهم على الإخلاص في التوبة ، وإظهار الاسم الجليل للايدان باستدعاء



الالوهية للسمع والعلم مع ما فيه من تأكيد الاستقلال التذليل ﴿وَلَا يَأْتَلُ﴾ أى لا يحلف افتعال من الالية \* وقال أبو عبيدة . واختاره أبو مسلم: أى لا يقصر من الأول بوزن الدلو والالو بوزن العتو، قيل : والاول أرفق بسبب النزول وذلك أنه صح عن عائشة وغيرها أن أبا بكر رضى الله تعالى عنه حلف لما رأى براءة ابنته أن لا ينفق على مسطح شيئاً أبداً وكان من فقراء المهاجرين الأولين الذين شهدوا بدرًا وكان ابن خالته ، وقيل : ابن أخته رضى الله تعالى عنه فنزلت (ولا يأتل) الخ وهذا هو المشهور \*

وعن محمد بن سيرين أن أبا بكر حلف لا ينفق على رجلين كانا يتيمين في حجره حيث خاضفى أمر عائشة أحدهما مسطح فنزلت ، وعن ابن عباس ، والضحاك أنه قطع جماعة من المؤمنين منهم أبو بكر رضى الله تعالى عنه منافعهم عن قال فى الإفك وقالوا : والله لا نصل من تكلم فيه فنزلت ، وقرأ عبد الله بن عباس بن ربيعة . وأبو جعفر مولاه وزيد بن أسلم (يتال) مضارع تالى بمعنى حلف ، قال الشاعر :

تالى ابن أوس حلقة ليردنى إلى نسوة لى كأنهن مقاتل

وهذه القراءة تؤيد المعنى الأول ليأتل ﴿أُولُوا الْفَضْلُ مِنْكُمْ﴾ أى الزيادة فى الدين ﴿وَالسَّعَةِ﴾ أى فى المال ﴿أَنْ يُؤْتُوا﴾ أى على أن لا يؤتوا أو كراهة أن يؤتوا أولا يقصروا فى أن يؤتوا \*  
وفراً أبو حيوة . وابن قطيب . وأبو البرهمس (توتوا) بقاء الخطاب على الالتفات \*

﴿أُولَى الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ صفات لموصوف واحد بناء على ما علت من أن الآية نزلت على الصحيح بسبب حلف أبى بكر أن لا ينفق على مسطح وهو متصف بما سمعت بها فالعطف لتنزيل تغاير الصفات منزلة تغاير الموصوفات ، والجمع وإن كان السبب خاصا لقصد العموم وعلم الاكتفاء بصفة المبالغة فى إثبات استحقاق مسطح ونحوه الايتاء فان من اتصف بواحدة من هذه الصفات إذا استحقه فمن جمعها بالطريق الأولى ، وقيل : هى لموصوفات أقيمت هى مقامها وحذف المفعول الثانى لغاية ظهوره أى أن يؤتوهم شيئاً ﴿وَلْيَعْفُوا﴾ ما فرط منهم ﴿وَلْيَصْفَحُوا﴾ بالإغضاء عنه ، وقرأ عبد الله . والحسن . وسفيان بن الحسين . وأسماء بنت يزيد (ولتعفوا ولتصفحوا) بقاء الخطاب على وفق قوله تعالى :

﴿الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ أى بمقابلة عفوك وصفحكم وإحسانكم إلى من أساء إليكم ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٢٢) مبالغ فى المغفرة والرحمة مع كمال قدرته سبحانه على المؤاخظة وكثرة ذنوب العباد الداعية إليها ، وفيه ترغيب عظيم فى العفو ووعد كريم بمقابلته كأنه قيل : ألا تحبون أن يغفر الله لكم فهذا من موجباته ، وصح أن أبا بكر لما سمع الآية قال : بلى والله ياربنا إنا لنحب أن تغفر لنا وأعاده نفقته ، وفي رواية أنه صار يعطيه ضعفى ما كان يعطيه أولا ، ونزلت هذه الآية على ما أخرج ابن أبى حاتم عن مقاتل بعد أن أقبل مسطح إلى أبى بكر معتذرا فقال . جعلنى الله تعالى فداك والله الذى أنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما قد فتها وما تكلمت بشئ مما قيل لها أى خال فقال أبو بكر . ولكن قد ضحكك وأعجبك الذى قيل فيها فقال مسطح . لعله يكون قد كان بعض ذلك ، وفى الآية من الحث على مكارم الأخلاق ما فيها . واستدل بها على فضل الصديق رضى الله تعالى عنه لأنه داخل فى أولى الفضل قطعاً لأنه وحده أو مع جماعة سبب النزول ، ولا يضر فى ذلك عموم

الحكم لجميع المؤمنين كما هو الظاهر ، ولا حاجة إلى دعوى أنها فيه خاصة والجمع للتعظيم ، وكونه مخصوصا بضمير المتكلم مردود على أن فيها من ارتكاب خلاف الظاهر ما فيها ، وأجاب الرافضة بأن المراد بالفضل الزيادة في المال ، ويرد عليه أنه حينئذ يتكرر مع قوله سبحانه (والسعة) وادعى الامام أنها تدل على أن الصديق رضى الله تعالى عنه أفضل جميع الصحابة رضى الله تعالى عنهم وبين ذلك بما هو بعيد عن فضله ، وذكر أيضا دلالتها على وجوه من مدحه رضى الله تعالى عنه وأكثرها للبحث فيها مجال ، واستدل بها على أن ما لا يكون ردة من المعاصي لا يمحط العمل وإلا لما سمي الله تعالى مسطحا مهاجرا مع أنه صدر منه ما صدر ، وعلى أن الحلف على ترك الطاعة غير جائز لأنه تعالى نهى عنه بقوله سبحانه : (لا ياتل) ومعناه على ما يقتضيه سبب النزول لا يحلف ، وظاهر هذا حمل النهى على التحريم ، وقيل : هو للكرامة ، وقيل : الحق أن الحلف على ترك الطاعة قد يكون حراما ، وقد يكون مكروها ، فالنهي هنا لطلب الترك مطلقا وفيه بحث .

وذكر جمهور الفقهاء أنه إذا حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه كما جاء في الحديث ، وقال بعضهم . إذا حلف فليأت الذي هو خير وذلك كفارته كما جاء في حديث آخره . وتعقب بأن المراد من الكفارة في ذلك الحديث تكفير الذنب لا الكفارة الشرعية التي هي باحدى الخصال .

(إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ) قد تقدم تفسيرها (الْعَافِلَاتِ) عما يرمين به بمعنى أنه لم يخطر لمن يبال أصلا لكونهن مطبوعات على الخير مخلوقات من عنصر الطهارة ففي هذا الوصف من الدلالة على كمال النزاهة ما ليس في المحصنات (الْمُؤْمِنَاتِ) أى المتصفات بالايمان بكل ما يجب أن يؤمن به من الواجبات والمحظورات وغيرها إيمانا حقيقيا تفضيلا كما ينبغي عنه تأخير المؤمنات عما قبلها مع أصالة وصف الايمان فانه للايذان بأن المراد بها المعنى الوصفى المعرب عما ذكر لا المعنى الإسمي المصحح لاطلاق الاسم في الجملة كما هو المتبادر على تقدير التقديم كذا في إرشاد العقل السليم .

وفرع عليه كون المراد بذلك عائشة الصديقة رضى الله تعالى عنها وروى ما ظاهره ذلك عن ابن عباس . وابن جبير ، والجمع على هذا باعتبار أن رميها رمى لسائر أمهات المؤمنين لاشتراك الكل في النزاهة والانتساب إلى رسول الله ﷺ ، ونظير ذلك جمع (المرسلين) في قوله سبحانه وتعالى (كذبت قوم نوح المرسلين) وقيل : المراد أمهات المؤمنين فيدخل فيهن الصديقة دخولا أوليا . وروى ما يؤيده عن أبى الجوزاء . والضحاك وجاء أيضا عن ابن عباس ما يقتضيه ، فقد أخرج عند سعيد بن منصور . وابن جرير . والطبراني . وابن مردويه أنه رضى الله تعالى عنه قرأ سورة النور ففسرها فلما أتى على هذه الآية (إِنَّ الَّذِينَ) الخ قال : هذه في عائشة وأزواج النبي ﷺ ولم يجعل لمن فعل ذلك توبة وجعل لمن رمى امرأة من المؤمنات من غير أزواج النبي ﷺ التوبة ثم قرأ (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ) إلى قوله تعالى (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) الخبر ، وظاهره أنه لا تقبل توبة من قذف إحدى الأزواج الطاهرات رضى الله تعالى عنهن .

وقد جاء عنه في بعض الروايات التصريح بعدم قبول توبة من خاض في أمر عائشة رضى الله تعالى عنها ، ولعل ذلك منه خارج مخرج المبالغة في تعظيم أمر الالفك كما ذكرنا أولا وإلا فظاهر الآيات قبول توبته وقد تاب من تاب من الخائضين كسطح . وحسان . وحنه ولو علموا أن توبتهم لا تقبل لم يتوبوا ، نعم ظاهر

هذه الآية على ما سمعت من المراد من الموصوف بتلك الصفات كفر قاذف أمهات المؤمنين رضى الله تعالى عنهن لأن الله عز وجل رتب على رميهن عقوبات مختصة بالكفار والمنافقين فقال سبحانه (لُعِنُوا) أى بسبب رميهم إياهن (فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) حيث يلعنهم اللاعنون والملائكة في الدارين (وَلَهُمْ) مع ما ذكر من اللعن (عَذَابٌ عَظِيمٌ ٢٣) هائل لا يقدر قدره لغاية عظم ما اقترفوه من الجناية •

وكذا ذكر سبحانه أحوالاً مختصة بأولئك فقال عز وجل: (يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ) النخ ، ودليل الاختصاص قوله سبحانه (ويوم يحشر أعداء الله) إلى آخر الآيات الثلاث ، ومن هنا قيل: إنه لا يجوز أن يراد بالمحصنات النخ المنتصفت بالصفات المذكورة أمهات المؤمنين وغيرهن من نساء الأمة لأنه لا ريب في أن رمى غير أمهات المؤمنين ليس بكفر ، والذي يفنى أن يعول الحكم عليه بكفر من رمى إحدى أمهات المؤمنين بعد نزول الآيات وتبين أنهن طيبات سواء استباح الرمي أم قصد الطعن برسول الله ﷺ أم لم يستبح ولم يقصد ، وأما من رمى قبل فالحكم بكفره مطلقاً غير ظاهر •

والظاهر أنه يحكم بكفره إن كان مستبيحاً أو قاصداً الطعن به عليه الصلاة والسلام كابن أبي لعله الله تعالى فان ذلك مما يقتضيه إمعانه في عداوة رسول الله ﷺ ولا يحكم بكفره إن لم يكن كذلك كحسان . ومسطح . وحمزة فان الظاهر أنهم لم يكونوا مستحلين ولا قاصدين الطعن بسيد المرسلين صلى الله تعالى عليه وعلى آله أجمعين وإنما قالوا ما قالوا تقليداً فوبخوا على ذلك توبيخاً شديداً ، وبما يدل دلالة واضحة على عدم كفر الرامين قبل الرمي أنه عليه الصلاة والسلام لم يعاملهم معاملة المرتدين بالاجماع وإنما أقام عليهم حد القذف على ما جاء في بعض الروايات ، فالآية بناء على القول بخصوص (المحصنات) وهو الذي تعضده أكثر الروايات إن كانت لبيان حكم من يرمى عائشة أو إحدى أمهات المؤمنين مطلقاً بعد تلك القصة كما هو ظاهر الفعل المضارع الواقع صلة الموصول فامر الوعيد المذكور فيها على القول بأنه مختص بالكفار والمنافقين ظاهر لما سمعت من القول بكفر الرامي لاحدى أمهات المؤمنين بعد مطلقاً ، وإن كانت لبيان حكم من رمى قبل احتياج أمر الوعيد إلى القول بأن المراد بالموصول أناس مخصوصون رموا عائشة رضى الله تعالى عنها استباحة لعرضها وقصد إلى الطعن برسول الله ﷺ كابن أبي وأخوانه المنافقين عليهم اللعنة ، وعلى هذا يكون التعبير بالمضارع لاستحضار الصورة التي هي من أغرب الغرائب أو للإشارة بما قيل إلى أن شأنهم الرمي وأنه يتجدد منهم آناً فآناً . وعلى هذا يمكن أن يقال . المراد ببيان حكم من لم يتب من الرمي فان التائب من فعل قلما يقال فيه إن شأنه ذلك الفعل فيكون الوعيد مخصوصاً بمن لم يتب •

والذي تقتضيه الأخبار أن كل من وقع في تلك المصيبة تاب سوى اللعين ابن أبي وأشياعه من المنافقين . وعن ابن عباس أنها نزلت فيه خاصة ولا يخفى وجه الجمع عليه ، وقيل المراد ببيان حكم من رمى والوعيد مشروط بعدم التوبة ولم يذكر العلم به من القواعد المستقرة إذ الذنب كيفما كان يغفر بالتوبة ، فلا حاجة إلى أن يقال : المراد إن الذين شأنهم الرمي ليس بعد التوبة ، والظاهر أن من لم يتب بعد نزول هذه الآيات كافر وليس هو إلا اللعين وأشياعه المنافقين •

واختار جمع وقال النحاس : هو أحسن ما قيل أن الحكم عام فيمن يرمى الموصوفات بالصفات المذكورة من نساء الأمة، ورهين إن كان مع استحلال فهو كفر فيستحق فاعله الوعيد المذكور إن لم يتب على ما علم من القواعد، وإن كان بدون استحلال فهو كبيرة وليس بكفر، ويحتاج في هذا إلى منع اختصاص تلك العقوبات والأحوال بالكفار والمنافقين أو التزام القول بأن ذلك ثابت للجنس ويكتفى فيه بثبوته لبعض أفرادهم ولا شك أن فيها من يموت كافراً . وفي البحر يناسب أن تكون هذه الآية كما قيل نزلت في مشركي مكة كانت المرأة إذا خرجت إلى المدينة مهاجرة قدفروها وقالوا : خرجت لتفجر قاله أبو حمزة اليماني ، ويؤيده قوله تعالى (يوم تشهد) الخ اه •

وأنت تعلم أن الأوفق بالسياق والسباق ما عليه الأكثر من نزولها في شأن أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها وحكم رمي سائر أمهاتهم حكم ربهما وكذا حكم رمي سائر أزواج الأنبياء عليهم السلام وكذا أمهاتهم ، وعندى أن حكم رمي بنات النبي عليه الصلاة والسلام كذلك لاسيما بضعة الطاهرة الكريمة فاطمة الزهراء صلي الله تعالى على أبيها وعليها وسلم ولم أر من تعرض لذلك فتدبر ، واعلم أنه لا خلاف في جواز لعن كافر معين تحقق موته على الكفر إن لم يتضمن إيذاء مسلم أو ذمى إذا قلنا باستوائه مع المسلم في حرمة الإيذاء أما إن تضمن ذلك حرم •

ومن الحرام لعن أبي طالب على القول بموته كافراً بل هو من أعظم ما يتضمن ما فيه إيذاء من يحرم إيذاؤه ، ثم إن لعن من يجوز لعنه لا أرى أنه يعد عبادة إلا إذا تضمن مصلحة شرعية ، وأما لعن كافر معين حتى فالمشهور أنه حرام ومقتضى كلام حجة الاسلام الغزالي أنه كفر لما فيه من سؤال تثبيته على الكفر الذي هو سبب اللعنة وسؤال ذلك كفر ؛ ونص الزركشي على ارتضائه حيث قال عقبه : فتفطن لهذه المسئلة فإنها غريبة وحكمها متجه وقدزل فيه جماعة ، وقال العلامة ابن حجر في ذلك : ينبغي أن يقال إن أراد بلعنه الدعاء عليه بتشديد الأمر أو أطلق لم يكفر وإن أراد سؤال بقاءه على الكفر أو الرضا ببقائه عليه كفر : ثم قال : فتدبر ذلك حق التدبر فإنه تفصيل متجه قضت به كلماتهم اه •

ولعن الكافر الحى المعين بالشخص في الحرمة لعن الفاسق كذلك ، وقال السراج البلقينى : يجوز لعن العاصي المعين واحتج على ذلك بحديث الصحيحين «إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء فبات غضبان لعنتها الملائكة حتى تصبح» وهو ظاهر فيما يدعيه ؛ وقول ولده الجلال البلقينى في بحثه معه : يتمثل أن يكون لعن الملائكة لها ليس بالخصوص بل بالعموم بأن يقولوا : لعن الله من دعاها زوجها إلى فراشه فأبت فبات غضبان بعيد جدا . ومما يؤيد قول السراج خبر مسلم أنه عليه السلام مر بحمار وسم في وجهه فقال «لعن الله من فعل هذا» وهو أبعد عن الاحتمال الذى ذكره ولده ، وقد صح أنه عليه السلام لعن قبائل من العرب باعياهم فقال : «اللهم العن رعلًا . وذكران . وعصية عصوا الله تعالى ورسوله» ، وفيه نوع تأييد لذلك أيضا ، لكن قيل : إنه يجوز أن يكون قد علم عليه الصلاة والسلام موتهم أو موت أكثرهم على الكفر فلم يلعن عليه السلام إلا من علم موته عليه ، ولا يخفى عليك الأحوط في هذا الباب ، فقد صح «من لعن شيئا ليس له باهل رجعت اللعنة عليه» وأرى الدعاء للعاصي المعين بالصالح أحب من لعنه على القول بجوازه ، وأرى لعن من لعنه رسول الله ﷺ بالوصف

أو بالشخص عبادة من حيث أن فيه اقتداء برسول الله عليه الصلاة والسلام ، وكذا لعن من لعنه الله تعالى على الوجه الذي لعنه سبحانه به ، هذا وقوله عز وجل (يوم تشهد الخ إما متصل بما قبله مسوق لتقرير العذاب العظيم بتعيين وقت حلوله وتهويله ببيان ظهور جناية الرامين المستتعبة لعقوباتها على كيفية هائلة وهيئة خارقة للعادات فيوم ظرف لما في (لهم) من معنى الاستقرار لالعذاب كإذهب إليه الخوفي لما في جواز أعمال المصدر الموصوف من الخلاف ، وقيل . لإخلاله بجزالة المعنى وفيه نظر ، وأما منقطع عنه على أنه ظرف لذكر محذوف أو ليوفيهم الآتي كما قيل بكل ، واختير أنه ظرف لفعل مؤخر وقد ضرب عنه الذكر صفحا للإيدان بأن العبارة لا تكاد تحيط بتفصيل ما يقع فيه من العظائم . والحكام مسوق لتهويل اليوم بتهويل ما يجويه كأنه قيل : يوم تشهد عليهم ﴿السُّنَّتُهُمْ وَاَيْدِيَهُمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٢٤﴾ يظهر من الأحوال والآهوال ما لا يحيط به نطاق المقال على أن الموصول المذكور عبارة عن جميع أعمالهم السيئة وجنایاتهم القبيحة لا عن جنایاتهم المعهودة فقط .

ومعنى شهادة الجوارح المذكورة بها أنه عز وجل ينطقها بقدرته فتخبر كل جارحة منها بما صدر عنها من أفاعيل صاحبها لأن كلا منها يخبر بجنايتهم المعهودة فحسب . والموصول المحذوف عبارة عنها وعن فنون العقوبات المترتبة عليها كافة لا عن أحدهما خاصة ففيه من ضروب التهويل بالاجمال والتفصيل مالا مزيد عليه قاله شيخ الاسلام ، ثم قال : وجعل الموصول المذكور عبارة عن جنایاتهم المعهودة وحمل شهادة الجوارح على اخبار الكل بها فقط تحجير للواسع وتهوين للاهز الرادع . والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل للدلالة على استمرارهم على هاتيك الأعمال في الدنيا وتجدها منهم آنا فآنا . وتقديم (عليهم) على الفاعل للمسارعة إلى كون الشهادة ضارة لهم مع ما فيه من التشويق إلى المؤخر اه ولا يخلو عن حسن .

وجوز أن تكون الشهادة بما ذكر مجازا عن ظهور آثاره على هاتيك الأعضاء بحيث يعلم من يشاهدهم ما عملوه وذلك بكيفية يعلمها الله تعالى . واعترض بأنه معارض بقوله تعالى (أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء) \* وأجيب بأن مجوز ما ذكر يجعل النطق مجازا عن الدلالة الواضحة كما قيل به في قولهم نطقت الحال أو يقول : هذا في حال وذلك في حال أو كل منهما في قوم .

ولا يخفى أن الظاهر بقاء الشهادة على حقيقتها إلا أنه استشكل ذلك بأنه حينئذ يلزم التعارض بين ما هنا وقوله تعالى في سورة يس (اليوم نختم على أفواههم) الآية لأن الختم على الأفواه ينافي شهادة اللسان . وأجيب بأن المراد من الختم على الأفواه منعهم عن التكلم بالالسنه التي فيها وذلك لا ينافي نطق الالسنه نفسها الذي هو المراد من الشهادة كما أشرنا إليه فان الالسنه في الأول آلة للفعل وفي الثاني فاعله له فيجتمع الختم على الأفواه وشهادة اللسان بأن يمنعوا عن التكلم بالالسنه وتجعل الالسنه نفسها ناطقة متكلمة كما جعل سبحانه الذراع المسموم ناطقا متكلمة حتى أخبر النبي ﷺ بأنه مسموم . وللعزلة في ذلك كلام ، وقيل في التوفيق يجوز أن يكون كل من الختم والشهادة في موطن وحال ، وأن يكون الشهادة في حق الرامين والختم في حق الكفرة ، وكأنه لما كانت هذه الآية في حق القاذف بلسانه وهو مطالب معه بأربعة شهداء ذكر فيها خمسة أيضا وصرح باللسان الذي به عمله ليفضحه جزاء له من جنس عمله قاله الخفاجي وقال : إنها نكتة

سرية والله تعالى أعلم بأسرار كتابه فتدبر \*

وقرأ الاخوان والزعراني . وابن مقسم . وابن سعدان ( يشهد ) بالياء آخر الحروف ووجه ظاهر \*  
 وقوله تعالى : ﴿ يَوْمَئِذٍ ﴾ ظرف لقوله سبحانه : ﴿ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ ﴾ والتورين عوض عن الجملة  
 المضافة اليها ، والتوفية اعطاء الشيء وافيا ، والدين هنا الجزاء ومنه كما تدين تدان ، والحق الموجد بحسب مقتضى  
 الحكمة ، وقريب منه تفسيره بالثابت الذي يحق أن يثبت لهم لاحالة أى يوم إذ تشهد عليهم أعضاؤهم المذكورة  
 باعمالهم القبيحة يعطيهم الله تعالى جزاءهم المطابق لمقتضى الحكمة وافيا تاما ، والكلام استئناف مسوق لبيان  
 ترتيب حكم الشهادة عليها متضمن لبيان ذلك المبهم المحذوف فيما سبق على وجه الاجمال ، وجوز أن يكون  
 ( يومئذ ) بدلا من ( يوم تشهد ) من جواز تعلق ذلك بيوفيههم . وقرأ زيد بن علي رضى الله تعالى عنهم  
 ( يوفيههم ) مخففا . وقرأ عبد الله . ومجاهد . وأبو روق . وأبو حيوة ( الحق ) بالرفع على أنه صفة للاسم الجليل ،  
 ويجوز الفصل بالمفعول بين الموصوف وصفته ، ومعنى الحق على هذه القراءة على ما قاله الراغب الموجد للشيء  
 بحسب ما تقتضيه الحكمة ، وفنسه بعضهم بالعدل ، والا كثرون على تفسيره بالواجب لذاته ، وكذا في قوله  
 سبحانه ﴿ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ ٢٥ ﴾ والمبين إما من أبان اللازم أى الظاهر حقيقته على تقدير  
 جعله نعتا للحق أو الظاهر ألوهيته عز وجل على تقدير جعله خبرا ثانيا أو من أبان المتعدى أى المظهر للأشياء  
 كما هي في أنفسها ، وجملة ( يعلمون ) معطوفة على جملة ( يوفيههم الله ) فان كانت مقيدة بما قيدت به الاولى  
 فالمعنى يوم إذ تشهد عليهم أعضاؤهم المذكورة باعمالهم القبيحة يعلمون أن الله الخ ، وإن لم تكن مقيدة بذلك  
 جاز أن يكون المعنى ويعلمون عند معاينتهم الاحوال والخطوب أن الله الخ ، والظاهر أن للشهادة على الاول  
 وللمعاينة على الثانى دخلا في حصول العلم بمضمون ما في حيز ( يعلمون ) فتأمل لتعرف كيفية الاستدلال على  
 ذلك فان فيه خفاء لا سيما مع ملاحظة الحصر المأخوذ من تعريف الطرفين وضمير الفصل ، وقيل : إن علم  
 الخلق بصفاته تعالى يوم القيامة ضرورى : وإن تفاوتوا في ذلك من بعض الوجوه فيعلمون ما ذكر من غير  
 مدخلة أحد الأمرين ، ولعل فائدة هذا العلم بأسهم من إنفاذ أحد إياهم بما هم فيه أو انسداد باب الاعتراض  
 المروح للقلب في الجملة عليهم أو تبين خطئهم في رهيهم حرم رسول الله ﷺ بالبطل لما أن حقيقته تأبى كونه  
 عز وجل حقا أى موجدا للأشياء بحسب ما تقتضيه الحكمة لما قدمنا من أن فجور زوجات الانبياء عليهم  
 السلام مخل بحكمة البعثة ، وكذا تأبى كونه عز وجل حقا أى واجبا لذاته بناء على أن الوجوب الذاتى يستتبع  
 الاتصاف بالحكمة بل بجميع الصفات الكاملة ، وهذه الجملة ظاهرة جدا في أن الآية في ابن أبى وأضرابه من  
 المنافقين الرامين حرم الرسول ﷺ لأن المؤمن عالم أن الله تعالى هو الحق المبين منذ كان في الدنيا لأنه يحدث  
 له علم ذلك يوم القيامة . ومن ذهب إلى أنها في الرامين من المؤمنين أو فيهم وفى غيرهم من المنافقين قال : يحتمل  
 أن يكون المراد من العلم بذلك التفات الذهن وتوجهه اليه ولا يأبى ذلك كونه حاصلا قبل . وقد حمل السيد  
 السند قدس سره في حواشى المطالع العلم في قولهم في تعريف الدلالة كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم  
 بشيء آخر على ذلك لئلا يرد أنه يلزم على الظاهر أن لا يكون للفظ دلالة عند التكرار لامتناع علم المعلوم ،  
 ويحتمل أن يكون قد نزل عليهم الحاصل قبل منزلة غير الحاصل لعدم ترقب ما يقتضيه من الكف عن الرمي

عليه ومثل هذا التنزيل شائع في الكتاب الجليل ، ويحتمل أن يكون المراد يعلمون عيانا مقتضى أن الله هو الحق المبين - أعنى الانتقام من الظالم للظلم - ويحتمل غير ذلك .

وأنت تعلم أن الكل خلاف الظاهر فتدبر ، وقوله تعالى : ( الْخَبِيثَاتُ ) الخ كلام مستأنف مؤسس على السنة الجارية فيما بين الخلق على موجب أن الله تعالى لما يسوق الأهل إلى الأهل ، وقول القائل : • إن الطيور على أشباهها تقع • أي الخبيثات من النساء ( لِلْخَبِيثِينَ ) من الرجال أي مختصات بهم لا يتجاوزنهم إلى غيرهم على أن اللام للاختصاص ( وَالْخَبِيثُونَ ) أيضا ( لِلْخَبِيثَاتِ ) لأن المجانسة من دواعي الانضمام ( وَالطَّيِّبَاتُ ) منهن ( لِلطَّيِّبِينَ ) منهم ( وَالطَّيِّبُونَ ) أيضا ( لِلطَّيِّبَاتِ ) منهن بحيث لا يتجاوزنهن إلى من عداهن وحيث أن رسول الله ﷺ أطيب الأطيبين وخيرة الأولين والآخرين تبين كون الصديقة رضى الله تعالى عنها من أطيب الطيبات بالضرورة واتضح بطلان ما قيل فيها من الخرافات حسبا نطق به - قوله سبحانه : ( أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ ) على أن الإشارة إلى أهل البيت النبوى رجالا ونساء ويدخل في ذلك الصديقة رضى الله تعالى عنها دخولا أوليا ، وقيل : إلى رسول الله ﷺ . والصديقة . صفوان ، وقال الفراء : إشارة إلى الصديقة . وصفوان والجمع يطلق على ما زاد على الواحد .

وفي الآية على جميع الأقوال تغليب أى أولئك منزّهون مما يقوله أهل الأفك في حقهم من الأكاذيب الباطلة . وجعل الموصوف للصفات المذكورة النساء والرجال حسبا سمعت رواه الطبرانى عن ابن عباس ضمن خبر طويل . ورواه الامامية عن أبى جعفر . وأبى عبد الله رضى الله تعالى عنهما . واختاره أبو مسلم . والجبائى وجماعة وهو الاظهر عندى . وجاء في رواية أخرى عن ابن عباس أخرجها الطبرانى أيضا . وابن مردويه وغيرهما أن ( الخبيثات . والطيبات ) صفتان للكلم ( والخبيثون . والطيبون ) صفتان للخبيثين من الناس وروى ذلك عن الضحاك . والحسن ، و ( الخبيثون ) عليه شامل للرجال والنساء على سبيل التغليب وكذا ( الطيبون ) و ( أولئك ) إشارة إلى الطيبين وضمير ( يقولون ) للخبيثين ، وقيل للأفكيين أى الخبيثات من الكلم للخبيثين من الرجال والنساء أى مختصة ولائقة بهم لا ينبغى أن يقال في حق غيرهم وكذا الخبيثون من الفريقين أحقاء بأن يقال في حقهم خباثت الكلم والطيبات من الكلم للطيبين من الفريقين مختصة وحقيقة بهم وهم أحقاء بأن يقال في شأنهم طيبات الكلم أولئك الطيبون مبرؤون عن الاتصاف بما يقول الخبيثون وقيل الأفكيون في حقهم فآله تنزيه الصديقة رضى الله تعالى عنها أيضا .

وقيل : المراد الخبيثات من القول مختصة بالخبيثين من فريقى الرجال والنساء لا تصدر عن غيرهم والخبيثون من الفريقين مختصون بالخبيثات من القول متعرضون لها والطيبات من القول للطيبين من الفريقين أى مختصة بهم لا تصدر عن غيرهم والطيبون من الفريقين مختصون بالطيبات من القول لا يصدر عنهم غيرها وأولئك الطيبون مبرؤون مما يقول الخبيثون أى لا يصدر عنهم مثل ذلك ، وروى ذلك عن مجاهد ، والكلام عليه على حذف مضاف إلى ما ، وما آله الخط على الأفكيين وتنزيه القائلين سبحانه هذا بهتان عظيم ( لَمْ مَغْفِرَةٌ ) عظيمة لما لا يخلو البشر عنه من الذنب ، وحسنات الأبرار سيئات المقربين ( وَرَزَقُ كَرِيمٌ ٢٦ ) هو الجنة كما

قاله أكثر المفسرين ، ويشهد له قوله تعالى في سورة الأحزاب في أمهات المؤمنين ( واعتدنا لها رزقا كريما ) فان المراد به ثمت الجنة بقرينة ( أعتدنا ) والقرآن يفسر بعضه بعضا ، وفي هذه الآيات من الدلالة على فضل الصديقة مافيهما ، ولو قلبت القرآن كله وقتشت عما أوعده به العصاة لم تر الله عز وجل قد غاظ في شيء تغليظه في الإفك وهو دال على فضلها أيضا ، وكانت رضى الله تعالى عنها تتحدث بنعمة الله تعالى عايتها بنزول ذلك في شأنها • فقد أخرج ابن أبي شيبة عنها أنها قالت : خلال في لم تكن في أحد من الناس إلا ما آتى الله تعالى مريم ابنة عمران والله ما أقول هذا انى أفخر على صواحباتي قيل : وما هن ؟ قالت : نزل الملك بصورتى وتزوجنى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لسبع سنين وأهديت له لتسع سنين وتزوجنى بكرالم يشركه فى أحدمن الناس وأتاه الوحى وأنا وإياه فى لحاف واحد وكنت من أحب الناس إليه ونزل فى آيات من القرآن كادت الأمة تملك فيه ورأيت جبريل عليه السلام ولم يره أحدمن نسائه غيرى وقبض فى بيتى لم يله أحد غير الملك وأنا • وأخرج ابن مردويه عنها أنها قالت : لقد نزل عذرى من السماء ولقد خلقت (١) طيبة عند طيب ولقد وعدت مغفرة وأجرأ عظيما ، وفى قوله سبحانه : ( لهم مغفرة ورزق كريم ) بناء على شموله عائشة رضى الله تعالى عنها رد على الرافضة القائنين بكفرها وموتها على ذلك وحاشاها لقصة وقعة الجبل مع أشياء افترها ونسبوها اليها ، وما يرد زعم ذلك أيضا قول عمار بن ياسر فى خطبته حين بعثه الأمير كرم الله تعالى وجهه مع الحسن رضى الله تعالى عنه يستنفران أهل المدينة وأهل الكوفة : إنى لأعلم أنها زوجة نبيكم عليه الصلاة والسلام فى الدنيا والآخرة ولكن الله تعالى ابتلاكم ليعلم أطيعونه أم تطيعونها ، ومما يقضى منه العجب مارأيت فى بعض كتب الشيعة من أنها خرجت من أمهات المؤمنين بعد تلك الواقعة لأن النبي ﷺ قال للأمير كرم الله تعالى وجهه : قد أذنت لك أن تخرج بعد وفاتى من الزوجية من شئت من أزواجى فاخرجها كرم الله تعالى وجهه من ذلك لما صدر منها معه ماصدر ، ولعمري إن هذا مما يكاد يضحك الشكلى ، وفى حسن معاملة الأمير كرم الله تعالى وجهه إياها رضى الله تعالى عنها بعد استيلائه على العسكر الذى صحبها الثابت عند الفريقين ما يكذب ذلك ، ونحن لا نشك فى فضلها رضى الله تعالى عنها لهذه الآيات ولما جاء فى مدحها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولو لم يكن من ذلك سوى ما أخرجه ابن أبي شيبة . وأحمد . والبخارى . ومسلم . والترمذى . والنسائى . وابن ماجه عن أنس رضى الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على الطعام » لكنى مع هذا لأقول بأنها أفضل من بضعة ﷺ الكريمة فاطمة الزهراء رضى الله تعالى عنها والوجه لا يخفى ، وفى هذا المقام أبحاث تطلب من محلها ، ثم ان الذى أراه أن إنزال هذه الآيات فى أمرها لمزيد الاعتناء بشأن الرسول عليه الصلاة والسلام ولجبر قلب صاحبه الصديق رضى الله تعالى عنه وكذا قلب زوجته أم رومان فقد اعتراهما من ذلك الافك ما الله تعالى أعلم به . ولمزيد انقطاع عائشة رضى الله تعالى عنها إليه عز وجل مع فضلها وطهارتها فى نفسها ، وقد جاء فى خبر غريب ذكره ابن النجار (٢) فى تاريخ بغداد بسنده عن أنس ابن مالك رضى الله تعالى قال : « كنت جالسا عند أم المؤمنين عائشة رضى الله تعالى عنها لأقر عينها بالبراءة وهى تبكى فقالت : هجرنى القريب والبعيد حتى هجرتنى

(١) بالقاف ويروى بالفاء وتشديد اللام أى تركت عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد وفاته طيبة اه منه

(٢) ونقله السيوطى فى الدر المنثور اه منه



الهرة وما عرض على طعام ولا شراب فكنت أرقد وأنا جائعة ظامئة فرأيت في منامي فتى فقال لي : مالك ؟ فقلت : حزينه ماذا كر الناس فقال : ادعى بهذه الدعوات يفرج الله تعالى عنك فقلت : وما هي ؟ فقال قولي يا سابغ النعم ويا دافع النقم ويا فارج الغمم ويا كاشف الظلم يا عدل من حكم يا حسب من ظلم يا ولي من ظلم يا أول بلا بداية ويا آخر بلا نهاية يا من له اسم بلا كنية اللهم اجعل لي من أمرى فرجا ومخرجا قالت : فانتبهت وأناريانة شبعانة وقد أنزل الله تعالى فرجى ، ويسمى هذا الدعاء دعاء الفرج فيحفظ وليستهمل ، ثم إنه عز وجل لأثر ما فصل الزواج عن الزنا وعن رمى العفاف عنه شرع في تفصيل الزواج عما عسى يؤدى إلى أحدهما من مخالطة الرجال بالنساء ودخولهم عليهن في أوقات الخلوات وتعليم الآداب الجميلة والأفاعيل المرضية المستتعبة لعادة الدارين فقال سبحانه : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ ) الخ ، وسبب النزول على ما أخرج الفريابي . وغيره من طريق عدى بن ثابت عن رجل من الأنصار أن امرأة قالت : يا رسول الله إنى أكون في بيتي على الحالة التى لأحب أن يرانى عليها أحد لادلد ولا والد فيأتينى آت فيدخل على فكيف أصنع ؟ فنزلت ( يا أيها الذين آمنوا ) الخ ، وإضافة البيوت إلى ضمير المخاطبين لامية اختصاصية ، والمراد عند بعض الاختصاص الملبى ، ووصف البيوت بمغايرة بيوتهم بهذا المعنى خارج مخرج العادة التى هى سكنى كل أحد في ملكه وإلا فالآجر والمعير أيضا منهيان عن الدخول بغير إذن \*

وقال بعضهم : المراد اختصاص السكنى أى غير بيوتكم التى تسكنونها لأن كون الآجر والمعير منهيين كغيرهما عن الدخول بغير إذن دليل على عدم إرادة الاختصاص الملبى فيحمل ذلك على الاختصاص المذكور فلا حاجة إلى القول بأن ذلك خارج مخرج العادة ، وقرئ ( بيوتا غير بيوتكم ) بكسر الباء لأجل الياء ( حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا ) أى تستأذنوا من يملك الاذن من أصحابها ، وتفسيره بذلك أخرجه ابن أبى حاتم . وابن الانبارى في المصاحف . وابن جرير . وابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . ويخالفه ما روى الحاكم وصححه والضياء في المختارة . والبيهقى في شعب الإيمان . وناس آخرون عنه أنه قال فى ( حتى تستأذنوا ) أخطأ الكتاب وإنما هى ( حتى تستأذنوا ) لكن قال أبو حيان : من روى عن ابن عباس إنه قال ذلك فهو طاعن فى الاسلام ملحد فى الدين وابن عباس برئ من ذلك القول انتهى .

وأنت تعلم أن تصحيح الحاكم لا يعمل عليه عند أئمة الحديث لكن للخبر المذكور طرق كثيرة ، وكتاب الأحاديث المختارة للضياء كتاب معتبر ، فقد قال السخاوى فى فتح المغيث فى تقسيم أهل المسانيد ومنهم من يقتصر على الصالح للحجة كالضياء فى مختارته ، والسيوطى يعد ماعد فى ديباجة جمع الجوامع الكتب الخمسة وهى صحيح البخارى . وصحيح مسلم . وصحيح ابن حبان . والمستدرک . والمختارة للضياء . قال وجميع ما فى هذه الكتب الخمسة صحيح .

ونقل الحافظ ابن رجب فى طبقات الحنابلة عن بعض الأئمة أنه قال : كتاب المختارة خير من صحيح الحاكم فوجود هذا الخبر هناك مع ما ذكر من تعدد طرقه يبعد ما قاله أبو حيان ، وابن الانبارى أجاب عن هذا الخبر ونحوه من الأخبار الطائفة بحسب الظاهر فى تواتر القرآن المروية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وسبأنى فى تفسير هذه السورة إن شاء الله تعالى بعضها أيضا . بأن الروايات ضعيفة ومعارضة بروايات

آخر عن ابن عباس أيضا وغيره وهذا دون طعن أبي حيان . وأجاب ابن اشته عن جميع ذلك بأن المراد الخطأ في الاختيار وترك ما هو الأول بحسب ظنه رضى الله تعالى عنه لجمع الناس عليه من الأحرف السبعة لا أن الذى كتب خطأ خارج عن القرآن .

واختار الجلال السيوطي هذا الجواب وقال : هو أولى وأقدم من جواب ابن الأنباري ، ولا يخفى عليك أن حمل كلام ابن عباس على ذلك لا يخلو عن بعد لما أن ما ذكر خلاف ظاهر كلامه ، وأيضا ظن ابن عباس أولوية ما أجمع سائر الصحابة رضى الله تعالى عنهم على خلافه مما سمع من رسول الله ﷺ في العرصة الأخيرة بعيد ، وكأنهم رأوا أن التزام ذلك أهون من انكار ثبوت الخبر عن ابن عباس مع تعدد طرقه وإخراج الضياء إياه في محتارته ، ويشجع على هذا الانكار اعتقاد جلالته ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وثبوت الإجماع على تواتر خلاف ما يقتضيه ظاهر كلامه فتأمل .

واستعمال الاستثناس بمعنى الاستئذان بناء على أنه استفعال من آنس الشيء بالمعدله أو أبصره وإبصاره طريق إلى العلم فالاستثناس استعمال والمستأذن طالب العلم بالحال مستكشف أنه هل يراد دخوله أولا . وقيل الاستثناس خلاف الاستيحاش فهو من الأنس بالضم خلاف الوحشة . والمراد به المأذونية فكأنه قيل : حتى يؤذن لكم فإن من يطرق بيت غيره لا يدري أيؤذن له أم لا ؟ فهو كالمستوحش من خفاء الحال عليه فاذا أذن له استأنس ، وهو في ذلك كناية أو مجاز ، وقيل : الاستثناس من الأنس بالكسر بمعنى الناس أى حتى تطلبوا معرفة من في البيوت من الأنس . وضعف بأن فيه اشتقاقا من جامد كما في المسرح أنه مشتق من السراج وبأن معرفة من في البيت لا تكفي بدون الإذن فيوم جواز الدخول بلا إذن . ومن الناس من رجحه بمناسبته لقوله تعالى (فإن لم تجدوا فيها أحدا) ولا يكافي التضعيف بما سمعت .

وذهب الطبري إلى أن المعنى حتى تؤنسوا أهل البيت من أنفسكم بالاستئذان ونحوه وتؤنسوا أنفسكم بأن تعلموا أن قد شعر بكم ولا يخفى ما فيه ، وقيل : المعنى حتى تطلبوا علم أهل البيت ، والمراد حتى تعلموهم على أتم وجه ، ويرشد إلى ذلك ما روى عن أبي أيوب الأنصاري أنه قال : قلنا يا رسول الله ما الاستثناس ؟ فقال : « يتكلم الرجل بالتسبيحة والتكبير والتحميدة يتنحى يؤذن أهل البيت » وما أخرجه ابن المنذر . وجماعة عن مجاهد أنه قال . تستأنسوا تنحنحوا وتنخموا ، وقيل المراد حتى تؤنسوا أهل البيت بأعلامهم بالتسبيح أو نحوه ، والخبران المذكوران لا يأيانه وكلا القولين كما ترى ، وفي دلالة ما ذكر من تفسير الاستثناس في الخبر على ما سبق له بحث سنشير إليه إن شاء الله تعالى ﴿ وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ﴾ أى الساكنين فيها ، وظاهر الآية أن الاستئذان قبل التسليم وبه قال بعضهم .

وقال النووي : الصحيح المختار تقديم التسليم على الاستئذان ، فقد أخرج الترمذي عن جابر بن عبد الله رضى الله تعالى عنه قال « قال رسول الله ﷺ السلام قبل الكلام » وابن أبي شيبة . والبخاري في الأدب المفرد عن أبي هريرة فيمن يستأذن قبل أن يسلم قال : لا يؤذن له حتى يسلم ، وأخرج ابن أبي شيبة . وابن وهب في كتاب المجالس عن زيد بن أسلم قال : أرسلني أبي إلى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما فجمته فقلت : أأج ؟ فقال : ادخل فلما دخلت قال : مرحبا يا ابن أخي لا تقل أأج ولكن قل : السلام عليكم فاذا قيل : وعليك فقل :

أدخل؟ فإذا قالوا: أدخل فادخل \*

وأخرج قاسم بن أصبغ . وابن عبد البر في التمهيد عن ابن عباس قال : استأذن عمر رضي الله تعالى عنه على النبي ﷺ فقال : السلام على رسول الله السلام عليكم أيدخل عمر؟ واختار الماوردي التفصيل وهو أنه إن وقعت عين المستأذن على من في البيت قبل دخوله قدم السلام والا قدم الاستئذان ، والظاهر أن الاستئذان بما يدل على طلب الاذن صريحا والمأثور المشهور في ذلك أَدخل؟ كما سمعت ، وجوز أن يكون بما يفهم منه ذلك مطلقا وجعلوا منه التسبيح والتكبير ونحوهما مما يحصل به إيدان أهل البيت بالجائي فان في إيدانهم دلالة ماعلى طلب الاذن منهم ، وحملوا ما تقدم من حديث أبي أيوب وكلام مجاهد على ذلك ، وهو على ما روى عن عطاء واجب على كل محتلم ويكفي فيه المرة الواحدة على ما يقتضيه ظاهر الآية ، وأخرج البيهقي في الشعب . وابن أبي حاتم عن قتادة أنه قال : كان يقال الاستئذان ثلاثا فمن لم يؤذنه فيهن فليرجع ، أما الأولى فيسمع الحى ، وأما الثانية فيأخذوا حذرهم ، وأما الثالثة فان شاؤوا أذنوا وإن شاؤوا ردوا . وفي الأمر بالرجوع بعد الثلاث حديث مرفوع أخرجه مالك . والبخارى . ومسلم . وأبو داود عن أبي سعيد الخدري \*

وذكر أبو حيان أنه لا يزيد على الثلاث إلا إن تحقق أن من في البيت لم يسمع ، وظاهر الآية مشروعية الاستئذان إذا أريد الدخول على المحارم ، وقد أخرج مالك في الموطأ عن عطاء بن يسار «أن رجلا قال للنبي ﷺ : أأستأذن على أمي؟ قال: نعم قال : ليس لها خادم غيري أأستأذن عليها كذا دخلت؟ قال : أتحب أن تراها عريانة؟ قال الرجل : لا قال: فاستأذن عليها : وأخرج ابن جرير ، والبيهقي عن ابن مسعود عليكم أن تستأذنوا على أمهاتكم وأخواتكم ، وهو أيضا على ما يقتضيه بعض الآثار مشروع للنساء إذا أردن دخول بيوت غير بيوتهن : فقد أخرج ابن أبي حاتم عن أم إياس قالت : كنت في أربع نسوة نستأذن على عائشة رضي الله تعالى عنها فقلت : ندخل؟ فقالت : لا فقال واحد : السلام عليكم أَدخل؟ قالت : ادخلوا ثم قالت (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم) الخ ؛ وإذا صح ذلك في الآية نوع تغليب ، ووجه مشروعية الاستئذان لمن نحو وجه مشروعيته للرجال فان أهل البيت قديكون على حال لا يحبون اطلاع النساء عليه كما لا يحبون اطلاع الرجال \*

وصح من حديث أخرجه الشيخان . وغيرهما «إنما جعل الاستئذان من أجل النظر» ومن هنا لا ينبغي النظر في قعر البيت قبل الاستئذان ، وقد أخرج الطبراني عن أبي أمامة رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ قال «من كان يشهد أني رسول الله فلا يدخل على أهل بيت حتى يستأذن ويسلم فإذا نظر في قعر البيت فقد دخل» وكان رسول الله ﷺ كما أخرج أبو داود . والبخارى في الأدب المفرد عن عبد الله بن بشر إذا أتى باب قوم لم يستعمل الباب من تلقاء وجهه ولكن من ركنه الأيمن أو الأيسر ويقول السلام عليكم وذلك أن الدور لم يكن عليها يومئذ ستور فاستقبال الباب ربما يفضي إلى النظر ، وظاهر الآية أيضا مشروعية الاستئذان للأعمى لدخوله في عموم الموصول ، ووجهها كراهة اطلاعه بواسطة السمع على ما لا يجب أهل البيت اطلاعه عليه من الكلام مثلا \*

وفي الكشف إنما شرع الاستئذان لثلا يوقف على الأحوال التي يطويها الناس في العادة عن غيرهم

ويتحفظون من اطلاع أحد عليها ولم يشرع لثلاث يطالع الدامر على عورة أحد ولا تسبق عينه إلى ما لا يحل النظر إليه فقط ، وهو تعليل حسن إلا أنه يحتاج القول بذلك إلى القول بأن قوله عليه الصلاة والسلام إنما جعل الاستئذان من أجل النظر ، خارج مخرج الغالب .

وجئ بانما لمزيد الاعتناء بالحصر وقد صرحوا بمجىء إنما لذلك فلا تغفل ، ثم اعلم أن الاستئذان والتسليم متغايران لكن ظاهر بعض الأخبار يقتضى أن الاستئذان داخل في التسليم كما أن بعضها يقتضى مغايرته له وعدم دخوله فيه ، ووجه جعله من التسليم أنه بدونه كالعدم لما أن السنة فيه أن يقرن بالتسليم . هذا وفي مصحف عبدالله كما أخرج ابن جرير . وغيره عن ابراهيم (حتى تسلبوا على أهلها وتستأذنوا) (ذَلِكَكُمْ) إشارة على ما قيل إلى الدخول بالاستئذان والتسليم المفهوم من الكلام ، وقيل : إشارة إلى المذكور في ضمن الفعلين المغياهما أى الاستئذان والتسليم (خَيْرُكُمْ) من الدخول بغتة والدخول على تحية الجاهلية ، فقد كان الرجل منهم إذا أراد أن يدخل بيتا غير بيته يقول : حيثم صباحا حيثم مساء فيدخل فرمما أصاب الرجل مع امرأته في الخاف ، وخيرية المفضل عليه قيل على زعمهم لما في الانتظار من المذلة ولعدم تحية الجاهلية حسنة كما هو عادة الناس اليوم في قولهم : صباح الخير ومساء الخير ، ولعل الأولى أن يقال : إن ذلك من قبيل الخل أحلى من العسل .

وجوز أن يكون (خير) صفة فلا تقدير ، وقوله تعالى (لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٢٧) تعليل على ما اختاره جمع لمخذوف أى أرشدتم إلى ذلك أو قيل لكم هذا كي تذكروا وتعدوا وتعملوا بموجبه (فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا) بأن كانت خالية من الأهل (فَلَا تَدْخُلُوهَا) واصبروا (حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ) من جهة من يملك الاذن عند وجدانكم إياه ، ووجه ذلك أن الدخول في البيوت الخالية من غير اذن سبب للقليل والقال ، وفيه تصرف بملك الغير بغير رضاه وهو يشبه الغصب ، وهذه الآية لبيان حكم البيوت الخالية عن أهلها كما أن الآية الأولى لبيان حكم البيوت التي فيها أهلها .

وجوز أن تكون هذه تأكيذا لأمر الاستئناس وأنه لا بد منه والأمر دائر عليه ، والمعنى فإن لم تجدوا فيها أحداً من الأذنين أى من يملك الاذن فلا تدخلوها الخ ويفيد هذا حرمة دخول ما فيه من لا يملك الاذن كعبد وصبي من دون اذن من يملكه ، ومن اختار الأول قال : إن حرمة ما ذكر ثابتة بدلالة النص فتأمل ، وقال سبجانه (فان لم تجدوا) إلى آخره دون فان لم يكن فيها أحد لان المعتبر وجد انها خالية من الأهل مطلقا أو من يملك الاذن سواء كان فيها أحد في الواقع أم لم يكن كذا قيل : وعليه فالمراد من قولهم في تفسير ذلك ، بأن كانت خالية كونها خالية بحسب الاعتقاد ، وكذا يقال في نظيره فلا تغفل ، ثم أن ما أفادته الآيتان من الحكم قد خصصه الشرع فجوز الدخول لازالة منكر توقفت على الدخول من غير اذن أهل البيت والدخول في البيت الخالي لاطفاء حريق فيه أو نحو ذلك .

وقد ذكر الفقهاء الصور التي فيها الدخول من غير إذن ممن يملك الاذن فلتراجع ، وقيل : المراد بالأذن في قوله سبجانه (حتى يؤذن لكم) ما يعم الاذن دلالة وشرعا ولذا وقع بصيغة المجهول وحينئذ لا حاجة إلى

القول بالتخصيص وفيه خفاء ﴿وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ اَرْجِعُوا فَاَرْجِعُوا﴾ أى ان أمرتم من جهة أهل البيت بالرجوع سواء كان الأمر من يملك الاذن أم لا فارجعوا ولا تلجوا ﴿هُوَ﴾ أى الرجوع ﴿أَزْكَى لَكُمْ﴾ أى أظهر بما لا يخلو عنه اللج والعناد والوقوف على الأبواب بعد القول المذكور من دنس الدناءة والردالة أو انفع لدينكم ودنياكم على أن (أزكى) من الزكاة بمعنى النمرة.

والظاهر أن صيغة أفعل في الوجهين للمبالغة ، وقيدنا الوقوف على الأبواب بما سمعت لأنه ليس فيه دناءة مطلقا ، فقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان يأتي دور الانصار لطلب الحديث فيقعده على الباب ولا يستأذن حتى يخرج اليه الرجل فاذا خرج ورآه قال : يا ابن عم رسول الله لو أخبرتنى بمكانك فيقول : هكذا أمرنا أن نطلب العلم ، وكأنه رضى الله تعالى عنه عد ذلك من التواضع وهو من أقوى أسباب الفتوح لطالب العلم ، وقد أعطاني الله عز وجل نصيبا وافيا منه فكنت أكثر التلامذة تواضعا وخدمة للمشايخ والحمد لله تعالى على ذلك ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ٢٨﴾ فيعلم ما تأتون وما تنذرون مما كلفتموه فيجازيكم عليه ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا﴾ أى بغير استئذان ﴿يُوتَا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ﴾ أى موضوعا لسكنى طائفة مخصوصة فقط بل ليتمتع بها من يحتاج اليها كائنا من كان من غير أن يتخذها سكنا كالربط والخانات والحوانيث والحمامات وغيرها فانها معدة لمصالح الناس كافة كما ينبى عنه قوله تعالى ﴿فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ﴾ فانه صفة للبيوت أو استئناف جار مجرى التعليل لنفى الجناح أى فيها حق تمتع لكم كالأستئذان من الحر والبرد وايواء الأمتعة والرحال والشراء والبيع والاغتسال وغيرها مما يليق بحال البيوت وداخلها فلا بأس بدخولها بغير استئذان من داخلها من قبل ولا من يتولى أمرها ويقوم بتدبيرها •

وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل أنه لما نزل قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا) الخ قال أبو بكر رضى الله تعالى عنه : يا رسول الله فكيف بتجار قريش الذين يختلفون من مكة والمدينة والشام وبيت المقدس ولهم بيوت معلومة على الطريق فكيف يستأذنون ويسلمون وليس فيها سكان ؟ فرخص سبحانه في ذلك فانزل قوله تعالى (ليس عليكم) الخ ، وعنى الصديق رضى الله تعالى عنه بالبيوت المعلومة الخانات التى فى الطرق وهى فى الآية أعم من ذلك ، ولا عبرة بخصوص السبب فما روى عن ابن جبير . ومحمد بن الحنفية . والضحاك . وغيرهم من تفسيرها فيها بذلك من باب التمثيل ، وكذا ما أخرجه جماعة عن عطاء . وعبد بن حميد . وإبراهيم النخعي أنها البيوت الخربة التى تدخل للتبرز ، وأما ما روى عن ابن الحنفية أيضا من أنها دور مكة فهو من باب التمثيل أيضا لكن صحة ذلك مبينة على القول بأن دور مكة غير مملوكة والناس فيها شركاء وقد علمت ما فى المسئلة من الخلاف •

وأخرج أبو داود فى النسخ . وابن جرير عن ابن عباس أن قوله سبحانه (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) قد نسخ بقوله تعالى (ليس عليكم جناح) الخ واستثنى منه البيوت الغير المسكونة ، وروى حديث الاستئناء عن عكرمة . والحسن وهو الذى يقتضيه ظاهر خبر

مقاتل واليه ذهب الزمخشري . وتعقبه أبو حيان بأنه لا يظهر ذلك لأن الآية الأولى في البيوت المملوكة والمسكونة وهذه الآية في البيوت المباحة التي لا اختصاص لها بواحد دون واحد . والذي يقتضيه النظر الجليل أن البيوت فيما تقدم أعم من هذه البيوت فيكون ما ذكر تخصيصاً لذلك وهو المعنى بالاستثناء فتدبر ولا تغفل •  
 ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ٢٩﴾ وعيد لمن يدخل مدخلا من هذه المداخل لفساد أو اطلاع على عورات ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ شروع في بيان أحكام كلية شاملة للمؤمنين كافة يندرج فيها حكم المستأذنين عند دخولهم البيوت اندراجاً أولياً . وتلوين الخطاب وتوجيهه إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتفويض ما في حيزه من الأوامر والنواهي إليه عليه الصلاة والسلام قيل لأنها تكاليف متعلقة بأمور جزئية كثيرة الوقوع حرية بأن يكون الأمر بها والمتصدى لتدبيرها حافظاً ودهيمناً عليهم . وقيل : إن ذلك لما أن بعض المؤمنين جاء إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كالمستدعي لأن يقول له ما في حيز القول •

فقد أخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : مر رجل على عهد رسول الله ﷺ في طريق من طرقات المدينة فنظر إلى امرأة ونظرت إليه فوسوس لها الشيطان أنه لم ينظر أحدهما إلى الآخر إلا إعجاباً به فبينما الرجل يمشي إلى جنب حائط وهو ينظر إليها إذ استقبله الحائط فشق أنفه فقال : والله لأغسل الدم حتى آتي رسول الله ﷺ فأخبره أمرى فأنافه فقص عليه قصته فقال النبي ﷺ : هذا عقوبة ذنبك وأنزل الله تعالى ( قل للمؤمنين ) ﴿يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ ومفعول القول مقدر ، و ( يغضوا ) جواب لقل لتضمنه معنى حرف الشرط كأنه قيل : إن قل لهم غضوا يغضوا ، وفيه إيذان بانهم لفرط مطاوعتهم لا ينفك فعلهم عن أمره عليه الصلاة والسلام وأنه كالسبب الموجب له وهذا هو المشهور •

وجوز أن يكون ( يغضوا ) جواباً للأمر المقدر المفعول للقول . وتعقب بأن الجواب لا بد أن يخالف المحجب إما في الفعل والفاعل نحو اتنى أكرمك أو في الفعل نحو أسلم تدخل الجنة أو في الفاعل نحو قم أقم ولا يجوز أن يتوافقا فيه ، وأيضاً الأمر للواجهة و ( يغضوا ) غائب ومثله لا يجوز ، وقيل عليه : إنه لم لا يجوز أن يكون من قبيل « من كانت هجرته » الحديث ولا نسلم أنه لا يحجب الأمر بلفظ الغيبة إذا كان محكياً بالقول لجواز التلوين حينئذ وفيه بحث ، ومن أنصف لا يرى هذا الوجه وجيهاً وهو على ما فيه خلاف الظاهر جداً ، وجوز الطبرسي . وغيره أن يكون ( يغضوا ) مجزوماً بلام أمر مقدر لدلالة ( قل ) أي قل لهم ليغضوا والجملة نصب على المفعولية للقول ، وغض البصر إطباق الجفن على الجفن ، و ( من ) قيل صلة وسيبويه يأتي ذلك في مثل هذا الكلام والجواز مذهب الاخفش ، وقال ابن عطية : يصح أن تكون من لبيان الجنس ويصح أن تكون لا ابتداء الغاية . وتعقبه في البحر بأنه لم يتقدم مبهم لتكون من لبيان الجنس على أن الصحيح أنها ليس من موضوعاتها أن تكون لبيان الجنس انتهى ، والجل على أنها هاتبة عينية ، والمراد غض البصر عما يحرم والاقتصار به على ما يحل ، وجعل الغض عن بعض المبصر غض بعض البصر وفيه كما في الكشف كناية حسنة ، ثم أن غض البصر عما يحرم النظر إليه واجب ونظرة المفجأة التي لا تعتمد فيها معفو عنها ، فقد أخرج أبو داود . والترمذي . وغيرهما عن بريدة رضى الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله ﷺ

لا تتبع النظرة النظرة فان لك الأولى وليست لك الآخرة» وبدأ سبحانه بالارشاد إلى غض البصر لما في ذلك من سد باب الشر فان النظر باب إلى كثير من الشرور وهو بريد الزنا ورائد الفجور، وقال بعضهم:

كل الحوادث مبداها من النظر      ومعظم النار من مستصغر الشرر  
والمرء ما دام ذا عين يقلبها      في أعين العين موقوف على الخطر  
كم نظرة فعلت في قلب فاعلها      فعل السهام بلا قوس ولا وتر  
يسر ناظره ما ضر خاطره      لا مرحبا بسرور عاد بالضرر

والظاهر أن الارشاد لكل واحد من المؤمنين ولفظ الجمع لا يأتي ذلك، والظاهر أيضا أن المؤمنين أعم من العباد وغيرهم، وزعم بعضهم جواز أن يكون المراد بهم العباد والمؤمنين المخلصين على أن يكون المعنى قل للمؤمنين الكاملين يعضوا من أبصارهم ﴿وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ أي عما لا يحل لهم من الزنا واللواط، ولم يوث هنا بمن التبعية كما أتى بها فيما تقدم لما أنه ليس فيه حسن كناية كما في ذلك. وفي الكشف دخلت (من) في غض البصر دون حفظ الفرج دلالة على أن أمر النظر أوسع ألا ترى أن المحارم لا بأس بالنظر إلى شعورهن وصدرهن وثديهن وأعضادهن وسوقهن وأقدامهن وكذلك الجواري المستعرات للبيع والاجتبية ينظر إلى وجهها وكفيها وقدميها في إحدى الروايتين وأما أمر الفرج فضيق، وكفاك فرقا أن أيسح النظر إلا ما استثنى منه وحظر الجماع إلا ما استثنى منه انتهى، وقال صاحب الفرائد: يمكن أن يقال: المراد غض البصر عن الاجنبية والاجنبية يحل النظر إلى بعضها وأما الفرج فلا طريق إلى الحل فيه أصلا بالنسبة إلى الاجنبية فلا وجه لدخول (من) فيه وفيه تأمل، وقيل: لم يوث بمن هنا لأن المراد من حفظ الفروج سترها. فقد أخرج ابن المنذر. وجماعة عن أبي العالية أنه قال: كل آية يذكر فيها حفظ الفرج فهو من الزنا إلا هذه الآية في النور (ويحفظوا فروجهم). ويحفظان فروجهن (فهو أن لا يراها أحد، وروى نحوه عن أبي زيد، والستر مأمور به مطلقا.

وتعقب بأنه يجوز الكشف في مواضع فلو جرى بمن لكان فيه إشارة إلى ذلك، وتفسير حفظ الفروج هنا خاصة بسترها قيل لا يخلو عن بعد لخالفته لما وقع في القرآن الكريم كما اعترف به من فسر به بما ذكر. واختار بعض المدققين أن المراد من ذلك حفظ الفروج عن الافضاء إلى ما لا يحل وحفظها عن الابداء لأن الحفظ لعدم ذكر صاته يتناول القسمين، وذكر أن الحفظ عن الابداء يستلزم الآخر من وجهين عدم خلوها عن الابداء عادة وكون الحفظ عن الابداء بل الأمر بالستر مطلقا للحفظ عن الافضاء، ومن هنا تعلم أن من ضعف ما روى عن أبي العالية وابن زيد بعدم تعرض الآية عليه بحفظ الفرج عن الزنا لم يصب المحرزه ﴿ذَلِكَ﴾ أي ما ذكر من الغض والحفظ. ﴿أَزَكَّى لَهُمْ﴾ أي أظهر من دنس الرية أو أنفع من حيث الدين والدنيا فان النظر بريد الزنا وفيه من المضار الدينية أو الدنيوية ما لا يخفى وأفعول للمبالغة دون التفضيل وجوز أن يكون للتفضيل على معنى أزكى من كل شيء نافع أو مبعد عن الرية، وقيل على معنى أنه أنفع من الزنا والنظر الحرام فانهم يترهون لذة ذلك نفعا ﴿إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ لا يخفى عليه شيء بما يصدر عنهم من الافاعيل التي من جملتها إجمالة النظر واستعمال سائر الحواس وتحريك الجوارح وما يقصدون بذلك

فليكونوا على حذر منه عز وجل في كل ما يأتون وما يذرون ﴿ وَقُلِ الْمُؤْمِنَاتُ يَنْفُسُنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ ﴾ فلا ينظرن إلى ما لا يحل لهن النظر إليه كالعورات من الرجال والنساء وهي ما بين السرة والركبة ؛ وفي الزواج ابن حجر المكي كما يحرم نظر الرجل للمرأة يحرم نظرها إليه ولولا شهوة ولا خوف فتنة ، نعم إن كان بينهما محرمة نسب أو رضاع أو مصاهرة نظر كل إلى ما عدا ما بين سرة الآخر وركبته . والمذكور في بعض كتب الأصحاب إن كان نظرها إلى ما عدا ما بين السرة والركبة بشهوة حرم وإن بدونها لا يحرم . نعم غضها بصرها من الأجانب أصلاً أولى بها وأحسن ، فقد أخرج أبو داود . والترمذي وصححه . والنسائي . والبيهقي في سننه عن أم سلمة أنها كانت عند رسول الله ﷺ وميمونة قالت : فبينما نحن عنده أقبل ابن أم مكتوم فدخل عليه عليه الصلاة والسلام فقال رسول الله ﷺ : احتجبا منه فقلت : يا رسول الله هو أعمى لا يبصر قال : أفعميا وإن أتيا ألسما تبصرانه ؟ ، واستدل به من قال بحرمة نظر المرأة إلى شيء من الرجل الاجنبي مطلقا ، ولا يبعد القول بحرمة نظر المرأة المرأة إلى ما عدا ما بين السرة والركبة إذا كان بشهوة ولا تستبعد وقوع هذا النظر فانه كثير ممن يستعملن السحاق من النساء والعياذ بالله تعالى ﴿ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ أى عما لا يحل لهن من الزنا والسحاق أو من الإبداء أو مما يعم ذلك والإبداء ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ ﴾ أى ما يتزين به من الحلى ونحوه ﴿ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ أى إلا ما جرت العادة والجملة على ظهوره والأصل فيه الظهور كالخاتم والفتحة والكحل والخضاب فلامؤاخذه في إبدائه للأجانب وإنما المؤاخذه في إبداء ما خفي من الزينة كالسوار والخلخال والدمالج والقلادة والاكليل والوشاح والقرط \*

وذكر الزينة دون مواقعها للبالغة في الأمر بالتستر لأن هذه الزين واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها إلا لمن استثنى في الآية بعد وهي الذراع والساق والعضد والعنق والرأس والصدر والاذن فنهى عن إبداء الزين نفسها ليعلم أن النظر إذا لم يحل إليها لملاستها تلك المواقع بدليل أن النظر إليها غير ملابسة لها كأنظر إلى سوار امرأة يباع في السوق لا يقال في حله كان النظر إلى المواقع أنفسها متمكنة في الحظر ثابت القدم في الحرمة شاهدأ على أن النساء حقمن أن يحتطن في سترها ويتقين الله تعالى في الكشف عنها كذا في الكشف ، وهو على ما قال الطيبي مشعر بأن ما ذكر من باب الكناية على نحو قولهم : فلان طاهر الجيب طاهر الذيل وقال صاحب الفرائد : هو من باب إطلاق اسم الحال على المحل فالمراد بالزينة مواقعها فيكون حرمة النظر إلى المواقع بعبارة النص بدلالته وهي أقوى ، وفيه بحث \*

وقيل : الكلام على تقدير مضاف أى لا يبدن مواقع زينتهن ، وقال ابن المنير : الزينة على حقيقتها وما يأتي إن شاء الله تعالى من قوله عز وجل : ( ولا يضرين بأرجلهن ) الآية يحقق أن إبداء الزينة مقصود بالهوى ، وأيضا لو كان المراد من الزينة موقعها للزم أن يحل للأجانب النظر إلى ما ظهر من مواقع الزين الظاهرة وهذا باطل لأن كل بدن الحرة عورة لا يحل لغير الزوج والمحرم النظر إلى شيء منها إلا لضرورة كالمعالجة وتحمل الشهادة ، وأنت تعلم أن ابن المنير مالكي وما ذكره مبنى على مذهبه وما ذكره الزمخشري مبنى على المشهور من مذهب الإمام أبي حنيفة من أن مواقع الزين الظاهرة من الوجه والكفين (١) والقدمين ليست بعورة



مطلقا فلا يحرم النظر إليها ، وقد أخرج أبو داود . وابن مردويه . والبيهقي عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعليها ثياب رقاق فأعرض عنها ، وقال يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وأشار إلى وجهه وكفه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأخرج ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى : (إلا ما ظهر منها) رقعة الوجه وباطن الكف ، وأخرج ابن عمر أنه قال : الوجه والكفان ولعل القدمين عندهما كالكفين إلا أنهما لم يذكراهما اكتفاء بالعلم بالمقايضة فإن الحرج في سترهما أشد من الحرج في ستر الكفين لاسيما بالنسبة إلى أكثر نساء العرب الفقيرات اللاتي يمشين لقضاء مصالحهن في الطرقات . ومذهب الشافعي عليه الرحمة كما في الزواج أن الوجه والكفين ظهروهما وبطنهما إلى الكوعين عورة في النظر من المرأة ولو أمة على الأصح وإن كانا ليسا عورة من الحرة في الصلاة ، وفي المنهاج وشرحه لابن حجر في باب شروط الصلاة عورة الأمة ولو مبعوضة ومكاتبه وأم ولد كعورة الرجل ما بين السرة والركبة في الأصح وعورة الحرة ولو غير مميزة والحنثي الحر ماسوى الوجه والكفين وإنما حرم نظرهما كالزائد على عورة الأمة لأن ذلك مظنة الفتنة ، ويجب في الخلوة ستر سواة الأمة كالرجل وما بين سرة وركبة الحرة فقط إلا لادنى غرض كتبريد وخشية غبار على ثوب تجمل انتهى .

وذكر في الزواج حرمة نظر سائر ما انفصل من المرأة لأن رؤية البعض ربما جر إلى رؤية الكل فكان اللاتق حرمة نظره أيضا بل قال : حرم أمتنا النظر لقلامه ظفر المرأة المنفصلة ولو من يدها ، وذهب بعض الشافعية إلى حل النظر إلى الوجه والكف إن أمنت الفتنة وليس بمعول عليه عندهم ، وفسر بعض أجلتهم ما ظهر بالوجه والكفين بعد أن ساق الآية دليلا على أن عورة الحرة ماسواهما ، وعال حرمة نظرهما بمظنة الفتنة فدل ذلك على أنه ليس كل ما يحرم نظره عورة ، وأنت تعلم أن إباحة إبداء الوجه والكفين حسبا تقتضيه الآية عندهم مع القول بحرمة النظر إليهما، طلاقا في غاية البعد فتأمل . واعلم أنه إذا كان المراد النهي عن إبداء مواقع الزينة ، وقيل : بعمومها الوجه والكفين والتزم القول بكونهما عورة وحرمة إبدائهما لغير من استثنى بعد يجوز أن يكون الاستثناء في قوله تعالى : (إلا ما ظهر منها) من الحكم الثابت بطريق الإشارة وهو المؤاخذه في دار الجزاء ، ويكون المعنى أن ما ظهر منها من غير إظهار كان كشفته الريح مثلا فهن غير مؤاخذات به في دار الجزاء ، وفي حكم ذلك ما لزم إظهاره لنحو تحمل شهادة ومعالجة طبيب ، وروى الطبراني والحاكم وصححه . وابن المنذر . وجمع آخرون عن ابن مسعود أن ما ظهر الثياب والجلباب ، وفي رواية الاقتصار على الثياب وعليها اقتصر أيضا الإمام أحمد . وقد جاء إطلاق الزينة عليها في قوله تعالى : (خذوا زينتك عند كل مسجد) على ما في البحر ، وجاء في بعض الروايات عن ابن عباس أن ما ظهر الكحل والخاتم والقرط والقلادة . وأخرج ابن أبي شيبة عن عكرمة أنه الكف وثغرة النحر ، وعن الحسن أنه الخاتم والسوار . وروى غير ذلك ، ولا يخفى أن بعض الأخبار ظاهر في حمل الزينة على المعنى المنبأ منها وبعضها ظاهر في حملها على مواقعها ، وقال ابن بحر : الزينة تقع على محاسن الخلق التي فعلها الله تعالى وعلى ما يتزين به من فضل لباس ، والمراد في الآية النهي عن إبداء ذلك لمن ليس بمحرم واستثنى ما لا يمكن إخفاؤه في بعض الأوقات كالوجه والأطراف ، وأنكر بعضهم إطلاق الزينة على الحلقة ، قال في البحر : والأقرب دخولها

في الزينة وأى زينة أحسن من الحلقة المعتدلة ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بُخْمَهُنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ إرشاد إلى كيفية إخفاء بعض مواقع الزينة بعد النهى عن إبدائها، والخمر جمع خمار ويجمع في القلة على أخمرة وكلا الجمعين مقيس وهو المقنعة التي تلقى المرأة على رأسها من الخمر وهو الستر، والجيوب جمع جيب وهو فتحة في أعلى القميص يبدو منه بعض الجسد، وأصله على ما قيل من الجيب بمعنى القطع، وفي الصحاح تقول: جبت القميص أجوبه وأجيبه إذا قورت جيبه، قال الراجز:

باتت تجيب أدعج الظلام جيب البيطر مدرع الهمام

وإطلاقه على ما ذكر هو المعروف لغة، وأما إطلاقه على ما يكون في الجنب لوضع الدراهم ونحوها كما هو الشائع بيننا اليوم فليس من كلام العرب كما ذكره ابن تيمية لكنه ليس بخطأ بحسب المعنى، والمراد من الآية كما روى ابن أبي حاتم عن ابن جبير أمرهن بستر نحورهن وصدورهن بخمرهن لئلا يرى منها شيء وكان النساء يغطين رؤسهن بالخمر ويسدلن كعادة الجاهلية من وراء الظهر فيبدو نحورهن وبعض صدورهن، وصح أنه لما نزلت هذه الآية سارع نساء المهاجرين إلى امتثال ما فيها فشققن مروطهن فاخترن بها تصديقا وإيمانا بما أنزل الله تعالى من كتابه، وعدى يضرب بعلى على ما قال أبو حيان لتضمينه معنى الوضع والالقاء، وقيل: معنى الشد، وظاهر كلام الراغب أنه يتعدى بعلى بدون تضمين، وقرأ عباس عن أبي عمرو (وليضربن) بكسر اللام، وطلحة (بخمرهن) بسكون الميم، وقرأ غير واحد من السبعة (جيوبهن) بكسر الجيم والضم هو الأصل لأن فعلا بجمع على فعول في الصحيح والمعتل كفيلوس ويوت والكسر لمناسبة الياء، وزعم الزجاج أنها لغة رديئة ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ كرر النهى لاستثناء بعض مواد الرخصة عنه باعتبار الناظر بعد ما استثنى عنه بعض مواد الضرورة باعتبار المنظور ﴿إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ أى أزواجهن فانهم المقصودون بالزينة والمأمورات نسأوهم بهالم حتى أن لهم ضربهن على تركها ولهم النظر إلى جميع بدنهن حتى المحل المعهود كما في إرشاد العقل السليم. وكره النظر إلى ذلك أكثر الشافعية وحرمه بعضهم، وقيل: إنه خلاف الأولى وهو على ما قال الخفاجي:

مذهب الحنفية وتفصيله في الهداية وفيما ذكرنا إشارة إلى وجه تقديم بعولتهن \*

﴿أَوَّابًا هُنَّ أَوَّابًا بَعُولَتُهُنَّ وَأَوَّابَاتُهُنَّ أَوَّابَاتُهُنَّ﴾ لكثرته المخالطة للضرورة بينهم وبينهن وقلة توقع الفتنة من قبلهم ولهم أن ينظروا منهن ما يبدو عند المهنة والخدمة وهذا الحكم ليس خاصا بالآباء الأقربين بل آباء الأبناء وإن علوا كذلك ومثلهم آباء الأمهات وكذا ليس خاصا بالأبناء والبنين الصليبين بل يعمهم وأبناء الأبناء وبنو البنين وإن سفلوا، والمراد بالآخوان ما يشمل الأعيان وهم الأخوة لأب واحد وأم واحدة وبنو العلات وهم أولاد الرجل من نسوة شتى والاختلاف وهم أولاد المرأة من آباء شتى ونظير ذلك يقال في الأخوات، واستعمل (بنى) معهم دون أبناء لأنه أوفق بالعموم وأكثر استعمالا في الجماعة ينتمون إلى شخص مع عدم اتحاد صنف قرابتهن فيما بينهم ألا ترى أنك كثيراً ما تسمع بنى آدم وبنى تميم وقلبا تسمع أبناء آدم وأبناء تميم وفيما نحن فيه قد يجتمع للمرأة ابن أخ شقيق وابن أخ لأب وابن أخ لأم بل قد يجتمع لها أبناء أخ شقيق أو إخوة أشقاء أعيان وبنو علات وأبناء أخ

أو إخوة لأب وأبناء أخ أو إخوة لأم كذلك ويتأتى مثل ذلك في ابن الأخت لكن لا يتصور هنا بنو العلات كما لا يتصور في أبناء الأخ الأخياف والاجتماع في أبنائهن وأبناء بعواتهن وإن اتفق لسنه ليس بتلك المثابة . وقيل اختير في الأخيرين (بنى) لأنه لوجي . بأبناء تلاقت همزتان أحدهما همزة أبناء والثانية همزة اخوان وأخوات وهو على ما فيه لا يحسم مادة السؤال إذ للسائل أن يقول بعد: لم اختير في الأولين (أبناء) دون (بنى) ويحتاج إلى نحو أن يقال اختير ذلك لأنه أوفق بآباء ، وقيل اختير (أبناء) في الأولين لهذا ، واختير بنى في (بنى) أخواتهن) ليكون المضاف والمضاف إليه من نوع واحد ، وفي بنى أخواتهن المشاكلة وفيه ما فيه ، ولم يذكر سبحانه الأعمام والأخوال مع أنهم كما قال الحسن . وابن جبير كسائر المحارم في جواز إبداء الزينة لهم قيل لأنهم في معنى الأخوان من حيث كون الجد سواء كان أب الأب أو أب الأم في معنى الأب فيكون ابنه في معنى الأخ ، وقيل لم يذكرهم سبحانه لما أن الأحوط أن يستتر عنهم حذاراً من أن يصفوهم لأبنائهم فيؤدى ذلك إلى نظر الأبناء اليهن \*

وأخرج ذلك ابن المنذر . وابن أبي شيبه عن الشعبي وفيه من الدلالة على وجوب النستر من الأجانب ما فيه وضعف بأنه يجري في آباء البعولة إذ لوروا زينت لربما يصفوهم لأبنائهم وهم ليسوا محارم فيؤدى إلى نظرهم اليهن لاسيما إذا كن خليات ، وقيل لم يذكرها كرفاء بذكر الآباء فانهم عند الناس بمنزلتهم لاسيما الأعمام وكثيراً ما يطلق الأب على العم ، ومنه قوله تعالى (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر) ثم أن المحرمية المبيحة الإبداء كما تكون من جهة النسب تكون من جهة الرضاع فيجوز أن يبدن زينت لأبنائهن وأبنائهن مثلاً من الرضاع ﴿أو نسائهن﴾ المختصات بهن بالصحبة والخدمة من حرائر المؤمنات فإن الكوافر لا يتخرجن أن يصفهن للرجال فهن في إبداء الزينة لمن كالرجال الأجانب ، ولا فرق في ذلك بين الذمية وغيرها وإلى هذا ذهب أكثر السلف .

وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر . والبيهقي في سننه عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أنه كتب إلى أبي عبيدة رضى الله تعالى عنه أما بعد فإنه بلغني أن نساء من نساء المسلمين يدخلن الحمامات مع نساء أهل الشرك فإنه من قبلك عن ذلك فإنه لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تنظر إلى عورتها إلا من كانت من أهل ملتها . وفي روضة النوى في نظر الذمية إلى المسلمة وجهان أحدهما عند الفزالي أنها كالمسلمة وأصحهما عند البغوى المنع ، وفي المنهاج له الأصح تحريم نظر ذمية إلى مسلمة ، ومقتضاه أنها معها كالأجنبي واعتمده جمع من الشافعية ، وقال ابن حجر : الأصح تحريم نظرها إلى ما لا يبدو في المهنة من مسلمة غير سيدتها ومحرمها ودخول الذميات على أمهات المؤمنين الوارد في الأحاديث الصحيحة دليل لحل نظرها منها ما يبدو في المهنة . وقال الامام الرازى : المذهب أنها كالمسلمة ، والمراد بنسائهن جميع النساء ، وقول السلف محمول على الاستحباب وهذا القول أرفق بالناس اليوم فإنه لا يكاد يمكن اجتباب المسلمات عن الذميات .

﴿أو مملكتن أيمنهن﴾ أى من الاماء ولو كوافر وأما العبيد فهم كالأجانب ، وهذا مذهب أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه ، وأحد قولين في مذهب الشافعى عليه الرحمة وصححه كثير من الشافعية والقول الآخر أنهم كالمحارم وصحح أيضاً ، ففي المنهاج وشرحه لابن حجر والأصح أن نظر العبد العدل ولا يكفي العفة عن

الزنا فقط غير المشترك والمبعض وغير المكاتب كما في الروضة عن القاضي وأقره وإن أطلوا في رده إلى سيده المتصفة بالعدالة كالنظر إلى محرم فينظر منها ما عدا ما بين السرة والركبة وتنظر منه ذلك ويلحق بالمحرم أيضا في الخلوة والسفر اه بتلخيص، وإلى كون العبد كالامة ذهب ابن المسيب ثم رجع عنه وقال: لا يغرنكم آية النور فانها في الاناث دون الذكور، وعلل بانهم فحول ليسوا أزواجا ولا محارم والشهوة متحققة فيهم لجواز النكاح في الجملة كما في الهداية هـ

وروى عن ابن مسعود . والحسن . وابن سيرين أنهم قالوا: لا ينظر العبد إلى شعر مولاته، وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر عن طاوس أنه سئل هل يرى غلام المرأة رأسها وقدها؟ قال: ما أحب ذلك إلا أن يكون غلاما يسيرا فاما رجل ذولحية فلا، ومذهب عائشة . وأم سلمة رضي الله تعالى عنهما، وروى عن بعض أئمة أهل البيت رضي الله تعالى عنهم أنه يجوز للعبد أن ينظر من سيده ما ينظر أولئك المستثنون، وروى عن عائشة أنها كانت تمتشط وعندها ينظر إليها وإنها قالت لذكوان: إذا وطعتني في القبر وخرجت فانت حر، وعن مجاهد كانت أمهات المؤمنين لا يحتجن عن مكاتبهن ما بقي عليه درهم هـ

وأخرج أحمد في مسنده . وأبوداود . وابن مردويه . والبيهقي عن أنس رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ أتى فاطمة رضي الله تعالى عنها بعبد قد وهبه لها وعلى فاطمة رضي الله تعالى عنها ثوب إذا قمعت به رأسها لم يبلغ رجلها وإذا غطت به رجلها لم يبلغ رأسها فلما رأى النبي ﷺ ما تلقى قال: إنه ليس عليك بأس إنما هو أبوك وغلامك •

والذي يقتضيه ظاهر الآية عدم الفرق بين الذكر والانثى لعموم (ما) ولأنه لو كان المراد الاناث خاصة لقليل أو امائهن فانه اخصر ونص في المقصود، وإذا ضم الخبر المذكور إلى ذلك قوى القول بعدم الفرق والتفصي عن ذلك صعب، واحسن ما قيل في الجواب عن الخبر أن الغلام فيه كان صبيا إذ الغلام يختص حقيقة به فتأمل، وخرج باضافة الملك اليهن عبد الزوج فهو والاجنبى سواء قيل: وجعله بعضهم كالمحرم لقراءة (أو ما ملكت أيمانكم) ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرَ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ أى الذين يتبعون ليصيبوا من فضل الطعام غير أصحاب الحاجة إلى النساء وهم الشيوخ الطاعنون في السن الذين فنت شهواتهم والممسوحون الذين قطعت ذكورهم وخصام، وفي المجهوب وهو الذى قطع ذكره والخصى وهو من قطع خصاه خلاف واختير أنهما في حرمة النظر كغيرهما من الاجانب وكان معاوية يرى جواز نظر الخصى ولا يعتد برأيه وهو على ما قيل أول من اتخذ الخصيان، وعن ميسون الكلابية أن معاوية دخل عليها ومعه خصى فتقنعت منه فقال: هو خصى فقالت: يا معاوية أترى أن المثلة به تحلل ما حرم الله تعالى، وليس له أن يستدل بما روى أن المقوقس أهدى للنبي ﷺ خصيا فقبله اذ لادلالة فيه على جواز ادخاله على النساء هـ

وأخرج ابن جرير . وجماعة عن مجاهد أن ذير أولى الاربة الابله الذى لا يعرف أمر النساء وروى ذلك عن أبى عبد الله رضي الله تعالى عنه، وعن ابن جبير أنه المعتوه ومثله المجنون كما قال ابن عطية هـ

وأخرج ابن المنذر . وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه الخنث الذى لا يقوم زبه لكن أخرجه مسلم . وأبوداود . والنسائي . وغيرهم عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: كان رجل يدخل على أزواج

النبي ﷺ مخنث فكانوا يعدونه من غير أولى الأربعة فدخل النبي عليه الصلاة والسلام يوما وهو عند بعض نسائه وهو ينعت امرأة قال: إذا أقبلت أقبلت بأربع وإذا أدبرت أدبرت بثان فقال النبي ﷺ: ألا ترى هذا يعرف ما هنا لا يدخل عليك فحجبه، وجاء أنه عليه الصلاة والسلام أخرجه فكان بالبيداء يدخل كل جمعة يستطعم، ولعل الأولى حمل غير أولى الأربعة على الذين لا حاجة لهم بالنساء ولا يعرفون شيئا من أمورهن بحيث لا تحدثهم أنفسهم بفاحشة ولا يصفوهن للأجانب ولا يرى الاكتفاء في غير أولى الأربعة بعدم الحاجة إلى النساء إذ لا تقتضي به مفسدة الإبداء بالكلية كما لا يخفى •

ولعل في الخبر نوع إيماء إلى هذا، وفي المنهاج وشرحه لابن حجر عليه الرحمة، والأصح أن نظار الممسوح ذكره كله وأنشأه بشرط أن لا يبقى فيه ميل للنساء أصلا وإسلامه في المسألة ولو أجنبية متصفة بالعدالة كالنظر إلى محرم فينظر منها ما بين السرة والركبة وتنتظر منه ذلك ويلحق بالمحرم أيضا في الخلوة والسفر ويعلم منه أن التمثيل بالممسوح فيما سبق ليس على إطلاقه، وأما الشيخ الهام والمخنث فهما عند الشافعية في النظر إلى الأجنيات ليسا كالممسوح، وصححوا أيضا أن المجنون يجب الاحتجاب منه فلا تغفل، وجر (غير) قيل على البدلية لا الوصفية لاحتياجها إلى تكلف جعل التابعين لعدم تعيينهم كالنكرة كما قاله الزجاج أو جعل (غير) متعرفا بالاضافة هنا مثلها في الفاتحة وفيه نظر. وقرأ ابن عامر. وأبو بكر (غير) بالنصب على الحال والاستثناء •

(أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء) أي الأطفال الذين لم يعرفوا ما العورة ولم يميزوا بينها وبين غيرها على أن (لم يظهروا) الخ من قولهم ظهر على الشيء إذا اطلع عليه فجعل كناية عن ذلك أو الذين لم يبلغوا حد الشهوة والقدرة على الجماع على أنه من ظهر على فلان إذا قوى عليه ومنه قوله تعالى (فأصبحوا ظاهرين) ويشمل الطفل الموصوف بالصفة المذكورة بهذا المعنى المراهق الذي لم يظفر منه تشوق للنساء، وقد ذكر بعض أئمة الشافعية أنه كالبالغ فيلزم الاحتجاب منه على الأصح المراهق الذي ظهر منه ذلك، ويشمل أيضا من دون المراهق لكنه بحيث يحكى ما يراه على وجهه. وذكروا في غير المراهق أنه إن كان بهذه الحشية فكالمحرم وإلا فكالعدم فيباح بحضوره ما يباح في الخلوة فلا تغفل •

والظاهر أن (الطفل) عطف على قوله تعالى (أبعولتهن) أو على ما بعده من نظائره لا على (الرجال) وكلام أبي حيان ظاهر في أنه عطف عليه وليس بشيء، ثم هو مفرد محلي بأل الجنسية فيعم ولهذا كما قال في البحر: وصف بالجمع فكأنه قيل. أو الأطفال كما هو المروى عن مصحف حفصة، ومثل ذلك قولهم: أهالك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض، وقيل هو مفرد وضع موضع الجمع، ونحوه قوله تعالى (ثم يخرجكم طفلا) • وتمقب بأن وضع المفرد موضع الجمع لا ينقاس عند سيبويه وما هنا عنده من باب المفرد المعروف بلام الجنس وهو يعم بدليل صحة الاستثناء منه، والآية المذكورة يحتمل أن تكون عنده على معنى ثم يخرج كل واحد منكم طفلا كما قيل في قوله تعالى (وأعدت لهم متكأ) أنه على معنى واعتدت لكل واحدة منهن متكأ فلا يتعين كون (طفلا) فيها بما لا ينقاس عنده، وقال الراغب: إن (طفلا) يقع على الجمع كما يقع على المفرد ونص على (م) - ١٩ - ج - ١٨ - تفسير روح المعاني

ذلك الجوهري ، وكذا قال بعض النحاة : إنه في الأصل مصدر فيقع على القليل والكثير والامر على هذا ظاهر جداً ، والعورات جمع عورة وهى في الأصل ما يحترز من الاطلاع عليه وغلبت في سوءة الرجل والمرأة بولغة أكثر العرب تسكين الواو في الجمع وهى قراءة الجمهور .

وروى عن ابن عامر أنه قرأ ( عورات ) بفتح الواو ، والمشهور أن تحريك الواو وكذا الياء في مثل هذا الجمع لغة هذيل بن مدركة . ونقل ابن خالويه في كتاب شواذ القراءات أن ابن أبي اسحق . والأعمش قرأ ( عورات ) بالفتح ثم قال : وسمعت ابن مجاهد يقول : هو لحن ، وإنما جعله لحنًا وخطأ من قبل الرواية وإلا فله مذهب في العربية فان بنى تميم يقولون : روضات وجوزات وعورات بالفتح فيها وسائر العرب بالاسكان ، وقال الفراء : العرب على تخفيف ذلك إلا هذيلًا فتثقل ما كان من هذا النوع من ذوات الياء والواو ، وأنشدني بعضهم :

أبو يعضات رائح متأذب رفيق بمسح المنكبين سبوح

﴿وَلَا يَضْرِبَنَّ بَارِجُ لَهْنٍ لِيُعَلَّمَ مَا يُخْفِي﴾ أى ما يستتر عنه عن الرؤية ﴿مَنْ زَيْنَتْهُنَّ﴾ أى لا يضربن بارجلهن الأرض ليقعقع خلاخلهن فيعلم أن هن ذوات خلاخل فان ذلك مما يورث الرجال ميلا اليهن ويوهم أن لهن ميلا اليهم . أخرج ابن جرير عن حضرمي أن امرأة اتخذت خلاخلا من فضه واتخذت جزعا فرت على قوم فضربت برجلها فوقع الخلخال على الجزع فصوت فانزل الله تعالى (ولا يضربن) الخ ، والنساء اليوم على جعل الخرز ونحوها في جوف الخلخال فاذا مشين به ولو هو ناصوت ، ولهن من أنواع الحلى غير الخلخال ما يصوت عند المشي أيضا لاسيما إذا كان مع ضرب الرجل وشدة الوطء ، ومن الناس من يحرك شهورته وسوسة الحلى أكثر من رؤيته . وفي النهى عن ابداء صوت الحلى بعد النهى عن ابداء عينه من النهى عن ابداء مواضعه ما لا يخفى . وربما يستدل بهذا النهى على النهى عن استماع صوتهن .

والمذكور في معتبرات كتب الشافعية واليه أميل أن صوتهن ليس بعورة فلا يحرم سماعه إلا إن خشى منه فتنه ، وكذا إن التذبه كما بحثه الزركشى . وأما عند الحنفية فقال الامام ابن الهمام : صرح في التوازل أن نعمة المرأة عورة ولذا قال النبي ﷺ «التكبير للرجال والتصفيق للنساء» فلا يحسن أن يسمعها الرجل اه . ثم اعلم أن عندي مما يلحق بالزينة المنهى عن ابدائها ما يلبسه أكثر مترفات النساء في زماننا فوق ثيابهن ويتسترن به إذا خرجن من بيوتهن وهو غطاء منسوج من حرير ذى عدة ألوان وفيه من النقوش الذهبية أو الفضية ما يبهل العيون ، وأرى أن تمكن أزواجهن ونحوهم لهن من الخروج بذلك ومشيهن به بين الأجانب من قلة الغيرة وقد عمت البلوى بذلك ، ومثله ما عمت به البلوى أيضا من عدم احتجاج أكثر النساء من اخوان بعولتهن وعدم مبالاة بعواتهن بذلك وكثيرا ما يأمر ونهن به .

وقد تحتجب المرأة منهم بعد الدخول أياما إلى أن يعطوها شيئا من الحلى ونحوه فتبدو لهم ولا تحتجب منهم بعد وكل ذلك مما لم يأذن به الله تعالى ورسوله ﷺ وأمثال ذلك كثير ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا﴾ تلوين للخطاب وصرف له عن رسول الله ﷺ إلى الكل بطريق التغليب لا يبرز كال العناية بما في حيزه من أمر التوبة وأنها من معظمت المهمات الحقيقية بأن يكون سبحانه وتعالى الامر

بها لما أنه لا يكاد يخلو أحد من المكلفين عن نوع تفريط في إقامة مواجب التكليف كما ينبغي  
لا سيما في الكف عن الشهوات \*

وقد أخرج أحمد . والبخارى في الأدب المفرد . ومسلم . وابن مردويه . والبيهقي في شعب الإيمان عن  
الأغر رضى الله تعالى عنه قال «سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : يا أيها الناس توبوا إلى  
الله فاني أتوب إليه كل يوم مائة مرة» والمراد بالتوبة على هذا التوبة عما في الحال ، وعن ابن عباس  
رضى الله تعالى عنهما أن المراد التوبة عما كانوا يفعلونه قبل من ارسال النظر وغير ذلك وهو . وان جب  
بالاسلام لكنه يلزم الندم عليه والعزم على الكف عنه كما يتذكر ، وقد قالوا : إن هذا يلزم كل نائب  
عن خطيئة إذا تذكرها ، ومنه يعلم أن ما يفعله كثير من يزعمون التوبة من نقل ما فعلوه من الذنوب على وجه  
التبجح والاستلذاذ دليل عن عدم صدق توبتهم \*

وفي تكرير الخطاب بقوله تعالى ﴿ أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ تأكيد للإيجاب وإيدان بأوصاف الإيمان موجب  
للاعتناء حتما ، وفي هذا دليل على أن المعاصي لا تخرج عن الإيمان . وقرأ ابن عامر ( أيه المؤمنون ) بضم  
الهاء ، ووجه أنها كانت مفتوحة لوقوعها قبل الألف فلما سقطت الألف لالتقاء الساكنين أتبعته حركتها  
حركة ما قبلها ، وضمها التي للتنبيه بعد أى لغة لبني مالك رهط شقيق بن مسleme . ووقف بعضهم بسكون الهاء  
لأنها كتبت في المصحف بلا ألف بعدها . ووقف أبو عمرو . والكسائي ويعقوب . كما في النشر . بالألف على  
خلاف الرسم ﴿ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ۝ ٣١ ﴾ أى اكن تفوزوا بذلك بسعادة الدارين أو مرجوا فلا حكم \*

﴿ وَأَنْكَحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ ﴾ بعد ما زجر سبحانه عن السفاح ومبادئ القرية والبعيدة أمر بالنكاح فانه  
مع كونه مقصودا بالذات من حيث كونه مناطا لبقاء النوع على وجه سالم من اختلاط الانساب مزجرة من ذلك \*  
و ( الايامى ) - كما نقل في التحرير عن أبى عمرو واليه ذهب الزمخشري - مقلوب أيام جمع أيم لأن  
فيعمل لا يجمع على فعلى أى إن أصله ذلك فقدمت الميم وفتحت للتخفيف فقلبت الياء ألفا لئلا تخرجها وانفتاح ما قبلها  
وذهب ابن مالك ومن تبعه إلى أنه جمع شاذ لا قلب فيه ووزنه فعلى وهو ظاهر كلام سيويه ، والأيم قال  
النضر بن شميل : كل ذكر لا أنثى معه وكل أنثى لا ذكر معها بكراً أو ثيباً ويقال : آم وآمت إذا لم يتزوجا بكرين  
كانا أو ثيبين قال :

فأن تنكحى أنكح وأن تتأيمى وإن كنت أفتى منكم أنأيم

وقال التبريزى في شرح ديوان أبى تمام : قد كثر استعمال هذه الكلمة في الرجل إذا مات امراته وفي  
المرأة إذا مات زوجها ، وفي الشعر القديم ما يدل على أن ذلك بالموت وبترك الزوج من غير موت قال الشماخ :

يقر لعينى أن أحدث أنها وإن لم أنلها أيم لم تزوج

انتهى ، وفي شرح كتاب سيويه لأبى بكر الخفاف الأيم التى لازوج لها وأصله هى التى كانت متزوجة  
ففقدت زوجها برز طراً عليها ثم قيل فى البكر مجازاً لأنها لازوج لها ، وعن محمد أنها الثيب واستدل به بما  
روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : « الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن فى نفسها واذنها صامتة » حيث قابها  
بالبكر ، وفيه أنه يجوز أن تكون مشتركة لكن أريد منها ذلك لقريئة المقابلة ؛ والأكثر على ما قاله النضر

أى زوجاً من لا زوج له من الأحرار والحرائر ﴿وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ على أن الخطاب للاولياء والسادات، والمراد بالصلاح معناه الشرعى، واعتباره فى الأرقاء لأن من لا صلاح له منهم بمعزل من أن يكون خليفاً بأن يعتنى مولاه بشأنه ويشفق عليه ويتكلف فى نظم مصالحه بما لا بد منه شرعاً وعادة من بذل المال والمنافع بل ربما يحصل له ضرر منه بتزويجه فحقه أن يستبقه عنده وللم لا يكن من لا صلاح له من الأحرار والحرائر بهذه المثابة لم يعتبر صلاحهم، وقيل المراد بالصلاح معناه اللغوى أى الصالحين للنكاح والقيام بحقوقه، والامر هنا قيل للوجوب واليه ذهب أهل الظاهر، وقيل للندب واليه ذهب الجمهور \*

ونقل الامام عن أبى بكر الرازى أن الآية وإن اقتضت الإيجاب إلا أنه أجمع السلف على أنه لم يرد الإيجاب، ويدل عليه أمور، أحدها أن الانكاح لو كان واجباً لكان النقل بفعله من النبي ﷺ ومن السلف مستفيضاً شائعاً لعموم الحاجة فلما وجدنا عصره عليه الصلاة والسلام وسائر الأعصار بعده قد كانت فيه أيامى من الرجال والنساء ولم ينكر ذلك ثبت أنه لم يرد بالامر الإيجاب، وثانيها أنا أجمعنا على أن الإيم الثيب لو أثبت التزويج لم يكن للولى إجبارها، وثالثها اتفاق الكل على أنه لا يجب على السيد تزويج أمته وعنده فيقتضى للعطف عدم الوجوب فى الجميع، ورابعها أن اسم الأيامى ينظم الرجال والنساء فلما لزم فى الرجال تزويجهم باذنهم لزم ذلك فى النساء انتهى، وقال الامام نفسه: ظاهر الامر للوجوب فيدل على أن الولي يجب عليه تزويج موليته وإذا ثبت هذا وجب أن لا يجوز النكاح الابولى وإلا لفوت المولية على الولي المسكنة من أداء هذا الواجب وإنه غير جائز. والجواب عما نقل عن أبى بكر أن جميع ما ذكره تخصيصات تطرقت إلى الآية والعام بعد التخصيص يبقى حجة فوجب إذا التمس المرأة الأيامى من الولي التزويج وجب انتهى \* وفى التلخيص استدلال بعموم الآية من أباح نكاح الاماء بلا شرط ونكاح العبد الحرة \*

وأنت تعلم أنها لم تبق على العموم، والذي أميل إليه أن الامر لمطلق الطلب وأن المراد من الانكاح المعاونة والتوسط فى النكاح أو التمكن منه، وتوقف صحته فى بعض الصور على الولي يعلم من دليل آخر \* والاستدلال بهذه الآية على اشتراط الولي وعلى أن له الجبر فى بعض الصور لا يخلو عن بحث ودون تمامه خرط القتاد فتدبر. وقرأ الحسن. ومجاهد (من عبيدكم) بالياء مكان الألف وفتح العين وهو كالعباد جمع عبد إلا أن استعماله فى الممالك أكثر من استعمال العباد فيهم ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ الظاهر أنه وعد من الله عز وجل بالاعانة، وأخرج ذلك ابن جرير. وابن المنذر. وابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ' ولا يبعد أن يكون فى ذلك سد لباب التعلل بالفقر وعده مانعاً من المناكحة \* وفى الآية شرط مضمرو وهو المشيئة فلا يرد أن كثيراً من الفقراء تزوج ولم يحصل له الغنى ودليل الاضمار قوله تعالى (فان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء) وكونه وارداً فى منع الكفار عن الحرم لا يأتى الدلالة كما توهم أو قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ وَاسِعٌ﴾ أى غنى ذو سعة لا يرزاه اغناء الخلائق إذ لا نفاذ لنعمته ولا غاية لقدرة (عليه السلام ٣٢) ببسط الرزق لمن يشاء ويقدر حسبما تقتضيه الحكمة والمصلحة فان مآل هذا إلى المشيئة وهو السرفى اختيار (عليه السلام) دون كريم مع أنه أوفق براسع نظراً إلى الظاهر. وفى الانتصاف فان قيل



العرب كذلك فإن غناه معلق بالمشيئة أيضا فلا وجه للتخصيص ، فالجواب أنه قد تقرر في الطباع الساكنة إلى الأسباب أن العيال سبب للفقر وعدمهم سبب توفر المال فأريد قطع هذا التوهم المتمكن بأن الله تعالى قد ينمي المال مع كثرة العيال التي هي في الوهم سبب لقلة المال وقد يحصل الاقلال مع العزوبة والواقع يشهد فدل على أن ذلك الارتباط الوهمي باطل وأن الغنى والفقر بفعل الله تعالى مسبب الأسباب ولا توقف لهما إلا على المشيئة فإذا علم الناكح أن النكاح لا يؤثر في الاقتار لم يمنعه في الشروع فيه ، ومعنى الآية حينئذ أن النكاح لا يمنعه من الغنى من فضل الله تعالى فعبّر عن نفي كونه مانعا عن الغنى بوجوده معه ، ومنه قوله تعالى : ( فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض ) فإن ظاهره الأمر بالانتشار عند انقضاء الصلاة والمراد تحقيق زوال المانع وأن الصلاة إذا قضيت فلا مانع من الانتشار فعبّر عن نفي مانع الانتشار بما يقتضي تقاضى الانتشار مبالغة انتهى ، وقال بعضهم في الفرق بين المتزوج والعزب : إن الغنى للمتزوج أقرب وتعلق المشيئة به أرجى للنص على وعده دون العزب وكذلك يوجد الحال إذا استقرى .

وتعقب بأن فيه غفلة عن قوله تعالى ( وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته ) وكذا عن قوله سبحانه : ( وليستعفف ) الخ ، وأشار صاحب الكشف إلى أن في هذه الآية والتي بعدها وعدا للتزويج والعزب معا بالغنى فلا ورود للسؤال قال إنه تعالى أمر الأولياء أن لا يبالوا بفقر الخاطب بعد وجود الصلاح ثقة بلطف الله تعالى في الاغناء ثم أمر الفقراء بالاستعفاف إلى وجدان الغنى تأميلا لهم وادرج سبحانه أن مدار الأمر على العمق والصلاح على التقديرين وهو الجواب عن سؤال المعترض انتهى ، ولا يخفى عليك أن الاخبار الدالة على وعد الناكح بالغنى كثيرة ولم نجد في وعد العزب الذي ليس بصدد النكاح من حيث هو كذلك خبراً . فقد أخرج عبد الرزاق . وأحمد . والترمذي وصححه . والنسائي . وابن ماجه . وابن حبان . والحاكم وصححه . والبيهقي في سننه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة حق على الله تعالى عونهم الناكح يريد العفاف والمسكاتب يريد الاداء والغازي في سبيل الله تعالى .

وأخرج الخطيب في تاريخه عن جابر قال : « جاء رجل إلى النبي ﷺ يشكو إليه الفاقة فأمره أن يتزوج ، وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه قال : أطيعوا الله تعالى فيما أمركم (١) به من النكاح ينجز لكم ما وعدكم من الغنى قال تعالى : ( إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله ) .

وأخرج عبد الرزاق . وابن أبي شبة في المصنف عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه قال : ابتغوا الغنى في الباءة - وفي لفظ - ابتغوا الغنى في النكاح يقول الله تعالى : ( إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله ) . وأخرج الثعلبي . والديلمي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما « أن النبي ﷺ قال : التمسوا الرزق بالنكاح » إلى غير ذلك من الاخبار ، ولغنى الفقير إذا تزوج سبب عادي وهو مزيد اهتمامه في الكسب والجد التام في السعي حيث ابتلى بمن تازمه نفقتها شرعا وعرفا ، وينضم إلى ذلك مساعدة المرأة له وإعانتها إياه على أمر دنياه ، وهذا كثير في العرب وأهل القرى فقد وجدنا فيهم من تكفيه امرأته أمر معاشه ومعاشها بشغلها ، وقد ينضم إلى ذلك حصول أولاد له فيقوى أمر التساعد والتعاقد ، وربما يكون للمرأة أقارب

يحصل له منهم الاعانة بحسب مصاهرته إياهم ولا يوجد ذلك في العزب ، ويشارك هذا الفقير المتزوج الفقير الذي هو بصدد التزوج بمزيد الاهتمام في الكسب لكن هذا الاهتمام لتحصيل ما يتزوج به وربما يكون لذلك ولتحصيل ما يحسن به حاله بعد التزوج ، ولا يخفى أن حال المرأة المتزوجة وحال المرأة التي بصدد التزوج على نحو حال الرجل والفرق يسير \*

هذا والظاهر من كلام بعضهم أن ما ذكر في الأياض والصالحين مطلقا وأمر تذكير الضمير ظاهر، وقيل: هو في الأحرار والحرائر خاصة وبذلك صرح الطبرسي لأن الأرقاء لا يملكون وإن ملكوا ولذا لا يرثون ولا يورثون ، والمتبادر من الاغناء بالفضل أن يملكوا ما به يحصل الغنى ويدفع الحاجة وهو لا يتحقق مع بقاء الرق ، نعم إذا أريد بالاغناء التوسعة ودفع الحاجة سواء كان ذلك بما يملك أم لا فلا بأس بالعموم فتدبر \*

وجوز أن تكون الآية في الأحرار خاصة بأن يكون المراد منها نهى الأولياء عن التعامل بفقيرهم إذا استنكحهم ، وأن تكون في المستنكحين من الرجال مطلقا والمراد نهى الأولياء عن ذلك أيضا فتدبر جميع ذلك \* واحتج بعضهم - كما قال ابن الفرس - بالآية على أن النكاح لا يفسخ بالعجز عن النفقة لأنه سبحانه وعد فيها بالغنى ، وفيه مناقشة لا تخفى ( **وَلَيْسْتَ عَفَفٌ** ) إرشاد للتائقين العاجزين عن مبادئ النكاح وأسبابه إلى ما هو أولى لهم وأحرى بهم أى وليجتهد في العفة وصون النفس ( **الَّذِينَ لَا يَحِدُّونَ نِكَاحًا** ) أى أسباب نكاح أولا يتمكنون مما ينكح به من المال على أن فعلا اسم آلة كركاب لما يركب به ( **حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ** ) عدة كريمة بالفضل عليهم بالغنى ولطف بهم في استعفافهم وربط على قلوبهم وإيدان بأن فضله تعالى أولى بالأعفاء وأدنى من الصلحاء \*

واستدل بالآية بعض الشافعية على ندب ترك النكاح لمن لا يملك أهله مع التوقان وكثير من الناس ذهب إلى استحبابه له لآية ( **إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ** ) وحملوا الأمر بالاستعفاف في هذه الآية على من لم يجد زوجة بجعل فعال صفة بمعنى مفعول ككتاب بمعنى مكتوب ، ولا يخفى أن الغاية المذكورة تبعده ، ولا يلزم من الفقر وجدان الأهبة المفسرة عندهم بالمهر وكسوة فصل التدين ونفقة يومه، والمذكور في معتبرات كتبنا أن النكاح يكون واجبا عند التوقان أى شدة الاشتياق بحيث يخاف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وكذا فيما يظهر لو كان لا يمكنه منع نفسه عن النظر المحرم أو عن الاستمناء بالكف ويكون فرضا بأن كان لا يمكنه الاحتراز عن الزنا إلا به بأن لم يقدر على التسرى أو الصوم الكاسر للشهوة كما يدل عليه حديث «ومن لم يستطع فعله بالصوم فإنه له وجاء» فلو قدر على شئ من ذلك لم يبق النكاح فرضا أو واجبا عينا بل هو أو غيره مما يمنعه من الوقوع في المحرم، وكلا القسمين مشروط بملك المهر والنفقة ، وزاد في البحر شرطاً آخر فيها وهو عدم خوف الجور ثم قال: فإن تعارض خوف الوقوع في الزنا ولم يتزوج وخوف الجور لو تزوج قدم الثاني ويكره التزوج حينئذ كما أفاده الكمال في الفتح ولعله لأن الجور معصية متعلقة بالعباد دون المنع من الزنا وحق العبد مقدم عند التعارض لاحتياجه وغنى المولى عز وجل انتهى ، ومقتضاه الكراهة أيضا عند عدم ملك المهر والنفقة لأنها حق عبد أيضا وإن خاف الزنا لكن ذكروا أنه يندب استئانة المهر ومقتضاه أنه يجب إذا خاف الزنا وإن لم يملك المهر إذا قدر على استئانته، وهذا مناف للاشتراط السابق إلا أن يقال:

الشرط ملك النفقة والمهر ولو بالاستدانة أو يقال : هذا في العاجز عن الكسب ومن ليس له جهة وفاء  
 وذكر بعض الأجلة أنه ينبغي حمل ما ذكرنا من نذب الاستدانة على نذرها إذا ظن القدرة على الوفاء حينئذ  
 فإذا كانت مندوبة مع هذا الظن عند أمنه من الوقوع في الزنا ينبغي وجوبها عند تيقن الزنا بل ينبغي وجوبها  
 حينئذ وإن لم يغلب على ظنه قدرة الوفاء وهو معذور فيما أرى عند الله عز وجل إذا فعل ومات ولم يترك  
 وفاء فتأمل ، ويكون مكروها عند خوف الجور كما سمعت ، وحراما عند تيقنه لأن النكاح إنما شرع لمصلحة  
 تحصين النفس وتحصيل الثواب والجور يآثم ويرتكب المحرمات فتندم المصالح لرجحان هذه المفاسد ، ويكون  
 سنة مؤكدة في الأصح حالة القدرة على الوطاء والمهر والنفقة مع عدم الخوف من الزنا والجور وترك الفرائض  
 والسنن فلو لم يقدر على واحد من الثلاثة الأول أو خاف واحداً من الثلاثة الأخيرة فلا يكون النكاح سنة  
 في حقه كما أفاده في البدائع ، ويفهم من أشباه ابن نجيم توقف كونه سنة على النية ، وذكر في الفتح أنه إذا لم  
 يقترن بها كان مباحا لأن المقصود منه حينئذ مجرد قضاء الشهوة ومبنى العبادة على خلافه فلا يثاب والنية التي  
 يثاب بها أن ينوى منع نفسه وزوجته عن الحرام ، وكذا نية تحصيل ولد تكثيره المسلمون وكذا نية الاتباع  
 وامتنال الأمر وهو عندنا أفضل من الاشتغال بتعلم وتعليم كما في درر البحار وأفضل من التخلي للنوافل كما نص  
 عليه غير واحد ، وفي بعض معتبرات كتب الشافعية أن النكاح مستحب لمحتاج إليه يجد أهبة من مهر وكسوة  
 فصل التمكن ونفقة يومه ولا يستحب لمن في دار الحرب النكاح مطلقا خوفا على ولده الدين بدينهم والاسترقاق  
 ويتعين حمله على من لم يغلب على ظنه الزنا لو لم يتزوج إذ المصلحة المحققة الناجزة مقدمة على المصلحة  
 المستقبلية المتوهمة وإنه إن فقد الأهبة استحب تركه لقوله تعالى : ( ولا يستعفف ) الآية ويكسر شهوته بالصوم  
 للحديث ، وكونه يثير الحرارة والشهوة إنما هو بابتدائه فإن لم تنكسر به تزوج ، ولا يكسرها بنحو كافور  
 فيكره بل يحرم على الرجل والمرأة أن أدى إلى اليأس من النسل ، وقول جمع : إن الحديث يدل على حل  
 قطع العاجز الباء بالأدوية مردود على أن الأدوية خطيرة وقد استعمل قوم الكافور فأورثهم عللا مزمنة  
 ثم أرادوا الاحتيال أعود الباء بالأدوية الثمينة فلم تنفعهم ، فإن لم يحتج للنكاح كره له إن فقد  
 الأهبة وإلا يفقدها مع عدم حاجته له فلا يكره له لقدرته عليه ومقاصده لا تنحصر في الوطاء والتخلي  
 للعبادة أفضل منه فإن لم يتعبد بالنكاح أفضل في الأصح كما قال النووي لأن البطالة تفضي إلى الفواحش فإن  
 وجد الأهبة وبه علة كهرم أو مرض دائم أو تمنن كذلك كره له لعدم حاجته مع عدم تحصين المرأة المؤدى  
 غالبا إلى فسادها ، وبه يندفع قول الأحياء يسر لنحو الممسوح تشبها بالصالحين كما يسر إمرار موسى على رأس  
 الأصلع ، وقول الفزارى : أى نهى ورد في نحو المجبوب والحاجة لا تنحصر في الجماع ، ولو طرأت هذه الأحوال  
 بعد العقد فهل يلحق بالابتداء أولا لقوة الدوام تردد فيه الزركشي والثاني هو الوجه كما هو ظاهر انتهى ، وفيه  
 ما لم يتعرض له في كتب أصحابنا فيما علمت لكن لا تأباه قواعدنا ، ثم إن الظاهر أن الآية خاصة بالرجال فهم  
 المأمورون بالاستعفاف عند العجز عن مبادئ النكاح وأسبابه ، نعم يمكن القول بعمومها واعتبار التغليب  
 إذا أريد بالنكاح ما ينكح لكن قد علمت ما فيه ولا توهمن من هذا أنه لا يندب الاستعفاف للنساء أصلا لظهور  
 أنه قد يندب في بعض الصور بل من تأمل أدنى تأمل يرى جريان الأحكام في نكاحهن لكن لم أر من صرح  
 به من أصحابنا ، نعم نقل بعض الشافعية عن الإمام نذب النكاح للثانقة والحق بها احتاجة للنفقة وخاتمة من اقتحام فجرته

وفي التنبيه من جاز لها النكاح ان احتاجته ندب لها ونقله الاذرعى عن أصحاب الشافعى ثم بحث وجوبه عليها إذا لم تندفع عنها الفجرة إلا به ولا دخل للصوم فيها وبما ذكر علم ضعف قول الزنجاني : ين لها مطلقا إذ لا شيء عليها مع ما فيه من القيام بأمرها وسترها ، وقول غيره : لا يشن لها مطلقا لأن عليها حقوقا للزوج خطيرة لا يتيسر لها القيام بها بل لو علمت من نفسها عدم القيام بها ولم تحتج له حرم عليها ، ولا يخفى أن ما ذكره بعد بل متجه واستدل بعضهم بالآية على بطلان نكاح المتعة لأنه لو صح لم يتعين الاستعفاف على فاقد المهر ، وظاهر الآية تعيينه ولا يلزم من ذلك تحريم ملك اليمين لأن من لا يقدر على النكاح لعدم المهر لا يقدر على شراء الجارية غالبا ذكره الكيا وهو كما ترى ﴿ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ ﴾ بعد ما أمر سبحانه بالنكاح صالحى المالك الاحقاء بالنكاح أمر جل وعلا بكتابة من يستحقها منهم ليصير حراً فيتصرف في نفسه ، واخرج ابن السكن في معرفة الصحابة عن عبد الله بن صبيح قال : كنت ملوكا لحويطب بن عبد العزى فسأله الكتابة فأبى فنزلت والذين يبتغون الخ ويلوح من هذا أن عبد الله المذكور أول من كوتب ، وربما يتخيل منه أن الكتابة كانت معلومة من قبل لكن نقل الخفاجى عن الدميرى أنه قال : الكتابة لفظة إسلامية وأول من كاتبه المسلمون عبد الله لمرضى الله تعالى عنه يسمى بألمية وصرح ابن حجر أيضا بأنها لفظة إسلامية لا تعرفها الجاهلية ، والله تعالى أعلم ، والكتاب مصدر كاتب كالمكتابة ونظيره العتاب والمعاتبة أى والذين يطلبون منكم المكتابة ﴿ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ ذكر كورا كانوا أو أناثا ، وهو عندنا شرعا عتاق المملوك يدا حالا ورقبة مالا وركنه الايجاب بلفظ المكتابة أو ما يؤدى معناه والقبول نحو أن يقول المولى : كاتبك على كذا درهما تؤديه إلى وتعق ويقول المملوك : قبلته وبذلك يخرج من يد المولى دون ملكه فاذا أدى كل البدل عتق وخرج من ملكه ، ومعناه كتب الحروف أى جمعها وإطلاقه على ما ذكر لأن فيه ضم حرية اليد إلى حرية الرقبة أو لأن البدل يكون فى الأغلب منجما بنجوم يضم بعضها إلى بعض أو لأنه يكتب المملوك على نفسه مولاه ثمنه ويكتب المولى له عليه العتق وهذا أوفق بصيغة المفاعلة أعنى المكتابة •

وفى إرشاد العقل السليم قالوا : معناه كتبت لك على نفسك أن تعق منى إذا وفيت بالمال وكتبت لى على نفسك أن تنى بذلك أو كتبت عليك الوفاء بالمال وكتبت على العتق عنده ، ثم قال : والتحقيق أن المكتابة اسم للعقد الحاصل من مجوع كلامى المالك والمملوك كسائر العقود الشرعية المنعقدة بالايجاب والقبول ولا ريب فى أن ذلك لا يصدر حقيقة إلا من المتعاقدين وليس وظيفة كل منهما فى الحقيقة إلا الايمان بأحد شطريه معربا عما يتم من قبله ويصدر عنه من الفعل الخاص به من غير تعرض لما يتم من قبل صاحبه ويصدر عنه من فعله الخاص به إلا أن كلا من ذينك الفعلين لما كان بحيث لا يمكن تحققه فى نفسه إلا منوطا بتحقيق الآخر ضرورة أن التزام العتق بمقابلة البدل من جهة المولى لا يتصور تحققه وتحصله إلا بالتزام البدل من طرف العبد كما أن عقد البيع الذى هو تملك المبيع بالثمن من جهة البائع لا يمكن تحققه إلا بتملكه من جانب المشتري لم يكن بد من تضمين أحدهما الآخر وقت الانشاء فكما أن قول البائع بعت انشاء لعقد البيع على معنى أنه إيقاع لما يتم من قبله أصالة ولما يتم من قبل المشتري ضمنا إيقاعا متوقفا على رايه توقفا شديدا بتوقف عقد الفضولى كذلك قول المولى كاتبك على كذا انشاء لعقد المكتابة أى إيقاع لما يتم من قبله من التزام العتق

بمقابلة البدل أصالة ولما يتم من قبل العبد من التزام البدل ضمننا إيقاعاً توقفاً على قبوله فإذا قبل تم العقد اه وبه ينحل إشكال صعب وارد على استناد أفعال العقود وهو أنه إذا كان ركن كل منها الإيجاب والقبول يلزم أن لا يصح نحو بيعت كذا بكذا مثلاً لأن المتكلم به لم يوقع الا ما يتم من قبله وليس ذلك يباعاً شرعياً إذ لا بد في البيع الشرعي من فعل آخر أعني قبول المشتري وهو ما لم يوقعه المتكلم المذكور.

والحاصل ان استناد باع إلى ضمير المتكلم يقتضى أنه أوقع البيع مع أنه لم يوقع إلا أحد ركنيه فكيف يصح الاستناد ، ووجه انحلال هذا بما ذكر ظاهر إلا أنه أورد عليه أن فيه دعوى يكذبها وجدان كل عاقل عاقل ألا ترى أنك إذا قلت بيعت مثلاً لا يخطر ببالك إيقاع ضمنى منك اشراء غيرك إيقاعاً توقفاً على رأيه أصلاً بل قصارى ما يخطر بالبال إيقاعه الشراء دون إيقاعك اشرائه على نحو فصل الفضولى ومن ادعى ذلك فقد كابر وجدانه. وأجيب بأن الأولور الضمنية قد تعتبر شرعاً وان لم تقصد كما يرشد إلى ذلك أنهم اعتبروا في قول القائل لآخر : اعتق عبدك عنى بكذا فاعتقه البيع الضمنى بركنيه وان لم يكن القائل خاطراً بيباله ذلك وقاصداً له. وبحث فيه بانهم انما اعتبروا أولاً العتق الذى هو مدلول اللفظ والمقصود منه ترجيحاً لجانب الحرية ثم لما رأوا أن ذلك موقوف على الملك الموقوف على البيع حسب العادة الغالبة اعتبروا البيع لیتهم لهم الاعتبار الاول ولم يعتبروه مدلولاً للفظ العتق أصلاً ليشترط القصد وأن أوهمه تسميتهم اياه بيعاً ضمناً بخلاف ما نحن فيه على ما سمعت فان إيقاع القبول قد توقف عليه ماهية البيع الشرعى واعتبر مدلولاً ضمناً له بحيث صار عندهم كما يقتضيه ظاهر كلام الارشاد نحو بيعت بمعنى أوقعت إيجاباً منى أصالة وقبولاً منك نيابة وظاهر في مثل ذلك تحقق القصد وحيث نفي بالوجدان قصد إيقاع القبول نيابة علم أنه ليس مدلولاً ضمناً. ومن الناس من تفصى عن الاشكال بالتزام أن البيع هو الإيجاب والقبول شرط صحته فقول القائل بيعت انشاء لبيع يحتمل الصحة وعدمها ومتى قال الآخر اشتريت تعينت الصحة وأن قولهم ركن البيع الإيجاب والقبول من المسامحات الشائنة أو بالتزام أن للبيع ونحوه اطلاقين، أحدهما العقد الحاصل من مجموع الإيجاب والقبول كما في نحو قولك : وقع البيع بين زيد وعمرو وثانيهما الإيجاب فقط كما في نحو قولك بيعته كذا فلم يشتر والبيع الدال عليه بيعت الانشائي من هذا القبيل فلا اشكال في استناده إلى المتكلم فتأمل وتدبر.

وفي هذا المقام أبحاث تر كناها خوفاً من مزيد البعد عما نحن بصده والله تعالى الموفق، و(الذين) يحتمل أن يكون في محل رفع على الابتداء والخبر قوله تعالى : (فَكَاتِبُوهُمْ) وهو بتقدير القول بناء على المشهور من أن الجملة الانشائية لا تقع خبراً عن المبتدأ الا كذلك، وقال بعض المحققين : لا حاجة في مثل هذا الى التأويل لانه في معنى الشرط والجزاء ولذا جرى في الخبر بالغاء.

ويحتمل أن يكون في محل نصب على أنه مفعول محذوف يفسره المذكور والغاء فيه لتضمن الشرط أيضاً ، وفي البحر يجوز أن تقول : زيداً فاضرب وزيداً اضرب فإذا دخلت الغاء كان التقدير تنبه فاضرب فالغاء في جواب أمر محذوف اه . وأنت تعلم أنه لا يحتاج إلى هذا في الآية ، وذكر بعض الأفاضل أن الغاء فيها على الاحتمال الثاني لأن حق المفسر أن يعقب المفسر ، والمراد كتابة بعد كتابة فان في الموالي كثرة

وكذا في المكاتبين فليس الأمر به للولى بالنسبة إلى مكاتب واحداه . وهو يشبه الرطانة بالأعجمية .  
والأمر للندب على الصحيح ، وقيل هو للوجوب وهو مذهب عطاء . وعمرو بن دينار . والضحاك . وابن  
سيرين . وداود ، وما أخرجه عبد الرزاق . وعبد بن حميد . وابن جرير عن أنس بن مالك قال : سألتني سيرين  
المكاتب فأيبت عليه فأبى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فأقبل على بالدرة وتلا قوله تعالى (فكاتبوهم) الخ  
وفي رواية كاتبه أو لأضربنك بالدرة ظاهر في القول بالوجوب ، وجهور الأئمة كمالك . والشافعي ، وغيرهما  
على أن المكاتب بعد الطلب وتحقق الشرط الآتي إن شاء الله تعالى مندوبة بيد أن من قال منهم بأن ظاهر  
الأمر للوجوب كالشافعي لم يقل بظاهره هنا لأنه بعد الحظر وهو بيع ماله بماله للإباحة ، وادعى أن ندها  
من دليل آخر ، وظاهر الآية جواز الكتابة سواء كان البذل حالا أو مؤجلا أو منجما أو غير منجم . لمكان  
الاطلاق وإلى ذلك ذهب الحنفية .

وذهب جمهور الشافعية إلى أنه يشترط أن يكون منجما بنجمين فأكثر فلا تجوز بدون أجل وتنجم  
مطلقا ، وقيل إن ملك السيد بعض العبد وباقيه حر لم يشترط أجل وتنجم ، ورده محققوهم وأجابوا عن  
دعوى اطلاق الآية بأن الكتابة تشعر بالتنجيم فتغني عن التقييد لأنه (١) يكتب أنه يعتق إذا أدى ما عليه  
ومثله لا يكون في الحال . واعتراضوا أيضا على القول بصحة الكتابة الحالية بأن الكتابة لو عقدت حالة  
وجهت المطالبة عليه في الحال وليس له مال يؤديه فيه فيعجز عن الأداء فيرد إلى الرق فلا يحصل مقصود  
لعقد ، وهذا كما لو أسلم فيما لا يوجد عند حلول الأجل فانه لا يجوز . وأنت تعلم ما في دعوى إشعار الكتابة  
بالتنجيم وانها تضر الشافعية لأن التنجيم الذي تشعر به الكتابة على زعمهم يتحقق بنجم واحد فيقتضي  
أن تجوز به كما ذهب إليه أكثر العلماء وهم لا يجوزون ذلك ويشترطون نجمين فأكثر . وما ذكره في الاعتراض  
ليس بشيء فانه لا عجز مع أمر المسلمين باعائته بالصدقة والهبة والقرض ، والقياس على السلم لا يصح لظهور  
الفارق ، ولعل ما ذكر كالبيع لمن لا يملك الثمن ولا شك في صحته كذا قيل وفيه بحث .

وقال ابن خويزمنداد : إذا كانت الكتابة على مال معجل كانت عتقا على مال ولم تكن كتابة ، والفرق  
بين العتق على مال والكتابة مذكور في موضعه ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ أي أمانة وقدرة على الكسب ،  
وبهما الخير فسر الشافعي . وذكر البيضاوي أنه روى هذا التفسير مرفوعا وجاء نحو ذلك في بعض الروايات  
عن ابن عباس ، وفسرت الأمانة بعدم تضييع المال ، قيل ويحتمل أن يكون المراد بها العدالة لكن يشترط  
على هذا الاستحباب المكاتب أن لا يكون العبد معروفا بانفاق ما بيده بالطاعة لأن مثل هذا لا يرجى له عتق  
بالكتابة . وأخرج أبو داود في المراسيل . والبيهقي في سننه عن يحيى بن أبي كثير قال : «قال رسول الله ﷺ  
في قوله تعالى (فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا) إن علمتم فيهم حرقة ، وظاهره الاكتفاء بالقدرة على الكسب  
وعدم اشتراط الأمانة ، وهو قول نقله ابن حجر عن بعضهم ، وتعقبه بأن المكاتب إذا لم يكن أمينا  
يضيع ما كسبه فلا يحصل المقصود .

وأخرج عبد بن حميد عن عبيدة السلماني . وقتادة . وإبراهيم . وأبي صالح أنهم فسروا الخير بالأمانة

وظاهر كلامهم الا اكتفاء بها وعدم اشتراط القدرة على الكسب ، ونقله أيضا ابن حجر عن بعضهم وتعبه بأن المكاتب إذا لم يكن قادراً على الكسب كان في مكاتبته ضرر على السيد ولا وثوق بإعائه بنحو الصدقة والزكاة . وأخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه فسر الخير بالمال ، وأخرجه جماعة عن ابن عباس وعن ابن جريج . وروى عن مجاهد . وعطاء . والضحاك ، وتعب بأن ذلك ضعيف لفظاً ومعنى أما لفظاً فلا أنه لا يقال فيه مال بل عنده أوله مال ، وأما معنى فلان العبد لامال له ولأن المتبادر من الخير غيره وإن أطاق الخير على المال في قوله تعالى ( كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية ) . وأجيب بأنه يمكن أن يكون المراد بالخير عند هؤلاء الآجلة القدرة على كسب المال إلا أنهم ذكروا ما هو المقصود بالأصلي منه تساهلاً في العبارة ومثله كثير .

وقال أبو حيان : الذي يظهر من الاستعمال أنه الدين تقول : فلان فيه خير فلا يتبادر إلى الذهن إلا الصلاح . وتعب بأنه لا يناسب المقام ويقضى أن لا يكتب غير المسلم ، وفسره كثير من أصحابنا بأن لا يضروا المسلمين بعد العتق وقالوا : إن غلب ظن الضرر بهم بعد العتق فالأفضل ترك مكاتبته ، وظاهر التعاقب بالشرط أنه إذا لم يعلموا فيهم خيراً لا يستحب لهم مكاتبته أو لا تجب عليهم ، وهذا للخلاف في أن الأمر هل هو للندب أو للوجوب فلا تفيد الآية عدم الجواز عند انتفاء الشرط فان غاية ما يازم انتفاءه انتفاء المشروط وليس هو فيها إلا الأمر الدال على الوجوب أو الندب ، ومن قال : أنه للإباحة التزم أن الشرط هنا لا مفهوم له لجريه على العادة في مكاتبته من علم خيريته كذا قيل ، والذي أراه حرمة المكاتبته إذا علم السيد أن المكاتب لو عتق أضر المسلمين .

ففي التحفة لابن حجر في باب الكتابة عند قول النووي هي مستحبة أن طلبها رقيق أمين قوى على كسب ولا تكره بحال مانصه : لكن بحث الباقيني كراتها لها سبق بضيع كسبه في الفسق ولو استولى عليه السيد لا تمتنع من ذلك ، وقال هو وغيره : بل ياتى الحال للتحريم أي وهو قياس حرمة الصدقة والقرض إذا علم أن من أخذهما يصرفهما في محرم ، ثم رأيت الأذرعى بحثه فيمن علم أنه يكتسب بطريق الفسق وهو صريح فيما ذكرته إذ المدار على تمكينه بسببها من المحرم اه ، وما ذكر من المدار موجود فيها قلنا ، ثم المراد من العلم الظن القوى وهو مدار أكثر الأحكام الشرعية ( وَمَا تُؤْمُونَ مِنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ) الظاهر أنه أمر للوالى بإيتاء المكاتبين شيئاً من أموالهم إعانة لهم ، وفي حكمه حط شيء من مال الكتابة ويكفى في ذلك أقل ما يتمول .

وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والحاكم وصححه . والبيهقي . وغيرهما من طريق عبد الله بن حبيب عن علي كرم الله تعالى وجهه عن النبي ﷺ أنه قال : « يترك للمكاتب الربع » وجاء هذا أيضاً في بعض الروايات موقوفاً على علي كرم الله تعالى وجهه ، وقال ابن حجر الهبتمى : هو الأصح ولعل ذلك اجتهاد منه رضى الله تعالى عنه .

وأدعاء أن هذا لا يقال من قبل الراى فهو في حكم المرفوع ممنوع ، ولهذا الخبر وقول ابن راهويه : أجمع أهل التأويل على أن الربع هو المراد بالآية قالوا : إن الأفضل لإيتاء الربع ، واستحسن ابن مسعود . والحسن

إيتاء الثلث ، وابن عمر رضى الله تعالى عنهما إيتاء السبع ، وقتادة إيتاء العشر ، والأمر بالإيتاء عندنا للندب وقال الشافعية : للوجوب إذ لا صارف عنه ، وصرحوا بأنه يلزم السيد أو وارثه مقدما له على مؤن التجهيز • أما الخط عن المكاتب كتابة صحيحة لجزء من المال المكاتب عليه أو دفع جزء من المعقود عليه بعد أخذه أو من جنسه إليه وأن الخط أولى من الدفع لأنه المأثور عن الصحابة ولأن الإعانة فيه محقة والمدفوع قد ينفقه في جهة أخرى ، وهو في النجم الأخير أفضل ، والأصح أن وقت الوجوب قبل العتق ويتضيق إذا بقي من النجم قدر ما يفي به من مال الكتابة ، وشاع أنهم يقولون بوجوب الخط . ويرده قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « المكاتب عبد ما بقى عليه درهم » إذ لو رجب الخط لسقط عنه الباقي حتما ، وأيضا لو وجب الخط لكان وجوبه مطلقا بالعقد فيكون العقد موجبا ومسقطا معا ، وأيضا هو عقد معارضة فلا يجبر على الخطيطة كالبيع ، قيل : معنى (آتوهم) أقرضوهم ، وقيل : هو أمر لهم بالانفاق عليهم بعد أن يؤدوا ويعتقوا ، وإضافة المال إليه تعالى ووصفه بإيتائه تعالى أيام للحث على الامتثال بالأمر بتحقيق المأمور به فإن ملاحظة وصول المال إليهم من جهته سبحانه مع كونه عز وجل هو المالك الحقيقي له من أقوى الدواعي إلى صرفه إلى الجهة المأمور بها ، وقيل : هو أمر ندب لعامة المسلمين بإعانة المكاتبين بالتصدق عليهم. وأخرج ابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم أنه أمر للولاة أن يعطوهم من الزكاة وهذا نحو ما ذكر في الكشف من أنه أمر للمسلمين على وجه الوجوب بإعانة المكاتبين وإعطائهم سهمهم الذي جعل الله تعالى لهم في بيت المال كقوله سبحانه ( وفي الرقاب ) عند أبي حنيفة وأصحابه ، ويحل للمولى إذا كان غنيا أن يأخذ ما تصدق به على المكاتب لتبديل الملك كما فيما إذا اشترى الصدقة من فقير أو وهبها الفقير له فإن المكاتب يتملكه صدقة والمولى عوضا عن العتق ، وكذا الحكم لو عجز بعد أداء البعض عن الباقي فأعيد إلى الرق أو أعتق من غير جهة الكتابة ، والعلة تبديل الملك أيضا عند محمد وفيه خفاء لأن ما أخذ لم يقع عوضا عن العتق ، أما فيما إذا أعيد إلى الرق فظاهر ، وأما فيما إذا أعتق من غير جهة الكتابة فلا لأن العتق لم يكن مشروطا بأداء ذلك فتدبر • وعلل أبو يوسف المسئلة بأنه لا خبث في نفس الصدقة وإنما الخبث في فعل الأخذ لكونه إذلالا بالأخذ ولا يجوز ذلك له من غير حاجة والأخذ لم يوجد من السيد . وأورد عليه أنه ينساق جعلها أوساخ الناس في الحديث . ونقل عن الشافعي أنه إذا أعيد المكاتب إلى الرق أو أعتق من غير جهة الكتابة يلزم السيد رد ما أخذه إلا أن يتلف قبله لأن ما دفع للمكاتب لم يقع موقعه ولم يترتب عليه الغرض المطلوب • قال الطيبي : وبهذا يظهر أن قياس ذلك على الصدقة التي اشترت من الفقير غير صحيح ، والمدار عندى اختلاف جهتي الملك فمتى تحقق لم تبق شبهة في الحل ، وقد صح أن بريرة مولاة عائشة رضى الله تعالى عنها جاءت بعد العتق بلحم بقر فقالت عائشة للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم : هذا ما تصدق به على بريرة فقال عليه الصلاة والسلام : هو لها صدقة ولنا هدية فأشار عليه الصلاة والسلام إلى حله لآل البيت الذين لا تحل لهم الصدقة باختلاف جهتي الملك فتأمل ، والمكاتب أحكام كثيرة تطلب من كتب الفقه •

( وَلَا تُكْرَهُوا قَتْلَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ ) أخرج مسلم . وأبو داود عن جابر رضى الله تعالى عنه أن جارية لعبد الله بن أبي بن سلول يقال لها مسيكة وأخرى يقال لها أميمة كان يكرهما على الزنا فشكتا ذلك إلى



رسول الله ﷺ فنزلت . وأخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال : كان لعبد الله بن أبي جارية تدعى معاذة فكان إذا نزل ضيف أرسلها له ليوافقها إرادة الثواب منه والكرامة له فاقبلت الجارية إلى أبي بكر رضى الله تعالى عنه فشكت ذلك إليه فذكره أبو بكر للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فأمره بقضها فصاح عبد الله بن أبي من يعذرنا من محمد صلى الله تعالى عليه وسلم يعلنا على ماليكنا؟ فنزلت ، وقيل : كانت لهذا اللعين ست جوار معاذة ومسيكة وأميمة وعمرة وأروى وقتيلة يكرهن على البغاء وضرب عليهن ضرائب فشكت ثنتان منهن إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنزلت . وقيل : نزلت في رجلين كانا يكرهان أمتين لهما على الزنا أحدهما ابن أبي ، وأخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه أنهم كانوا في الجاهلية يكرهون إمامهم على الزنا يأخذون أجورهم فنهوا عن ذلك في الاسلام . ونزلت الآية ، وروى نحوه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وعلى جميع الروايات لا اختصاص للخطاب بمن نزلت فيه الآية بل هي عامة في سائر المكلفين \* والفتيات جمع فتاة وكل من الفتى والفتاة كناية مشهورة عن العبد والامة مطلقا وقد أمر الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم بالتعبير بهما مضافين إلى ياء المتكلم دون العبد والامة مضافين إليه فقال عليه الصلاة والسلام « لا يقولن أحدكم عبدي وأمتي ولكن فتاى وفتاى » وكأنه صلى الله تعالى عليه وسلم كره العبودية لغيره عز وجل ولا حرج عليه سبحانه في إضافة الآخرين إلى غيره تعالى شأنه ، وللعبارة المذكورة في هذا المقام باعتبار مفهومها الأصلي حسن موقع ومزيد مناسبة لقوله سبحانه ( على البغاء ) وهو زنا النساء كما في البحر من حيث صدوره عن شوابهن لأنهن اللاتي يتوقع منهن ذلك غالبا دون من عداهن من العجائز والصغار \* وقوله عز وجل : ﴿ إِنْ أَرَدَنْ تَحَصُّنًا ﴾ ليس لتخصيص النهى بصورة إرادتهن التعفف عن الزنا وأخراج ماعداها عن حكمه كما إذا كان الإكراه بسبب كراهتهن الزنا لخصوص الزانى أو لخصوص الزمان أو لخصوص المكان أو لغير ذلك من الأمور المصححة للإكراه في الجملة بل هو للمحافظة على عادة من نزلت فيهم الآية حيث كانوا يكرهونهن على البغاء وهن يردن التعفف عنه مع وفور شهوتهن الأمرة بالفجور وقصورهن في معرفة الأمور الداعية إلى المحاسن الزاجرة عن تعاطى القبائح ، وفيه من الزيادة لتقييح حالهم وتشجيعهم على ما كانوا يفعلونه من القبائح ما لا يخفى فإن من له أدنى مروءة لا يكاد يرضى بفجور من يحويه بينه من إمامته فضلا عن أمرهن به أو إكراههن عليه لاسيما عند إرادة التعفف وتوفر الرغبة فيها كما يشعر به التعبير بأردن بلفظ الماضي، وإيثار كلمة (إن) على إذا لأن إرادة التحصن من الاماء كالشاذ النادر أو للايذان بوجوب الانتهاء عن الإكراه عند كون إرادة التحصن في حيز التردد والشك فكيف إذا كانت محققة الوقوع كما هو الواقع ، ويعلم من توجيه هذا الشرط مع ما أشرنا إليه من بيان حسن موقع الفتيات هنا باعتبار مفهومها الأصلي أنه لا مفهوم لها ولو فرضت صفة لأن شرط اعتبار المفهوم عند القائلين به أن لا يكون المذكور خرج مخرج الغالب ، وقد تمسك جمع بالآية لا بطل القول بالمفهوم فقالوا : إنه لو اعتبر يلزم جواز الإكراه عند عدم إرادة التحصن والإكراه على الزنا غير جائز بحال من الأحوال إجماعا وما ذكرنا يعلم الجواب عنه \* وفي شرح المختصر الحاجي للعلامة العضا الجواب عن ذلك ، أولا أنه مما خرج مخرج الغالب (١)

أن الاكراه عند إرادة التحصن ولا مفهوم في مثله ، وثانياً أن المفهوم اقتضى ذلك وقد اتفقت لمعارض أقوى منه وهو الاجماع ، وقد يجاب عنه بأنه يدل على عدم الحرمة (١) عند عدم الإرادة وأنه ثابت إذ لا يمكن الاكراه حينئذ لأنهم إذ لم يردن التحصن لم يكرهن البغاء والا كراه إنما هو إلزام فعل مكروه وإذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم لأن شرط التكليف الامكان ولا يلزم من عدم التحريم الاباحة انتهى ، ولعل ما ذكرناه أولاً هو الأولى ، وجعل غير واحد زيادة التقييد والتشنيع جواباً مستقلاً بتغيير يسير ولا بأس به \*

وزعم بعضهم أن (إن أردن) راجع إلى قوله تعالى : (وانكحوا الأيامى منكم) وهو مما يقضى منه العجب وبالجملة لا حجة في ذلك لمبطل القول بالمفهوم وكذلك لا حجة لهم في قوله تعالى : ﴿لَتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ فانه كما في إرشاد العقل السليم قيد للاكراه لا باعتبار أنه مدار للنهي عنه بل باعتبار أنه المعتاد فيما بينهم أيضاً جىء به تشنيعاً لهم فيما هم عليه من احتمال الوزر الكبير لأجل النزر الحقيقى أى لا تفعلوا ما أنتم عليه من إكراههم على البغاء لطلب المتاع السريع الزوال الوشيك الاضمحلال ، فالمراد بالابتغاء الطلب المقارن لنيل المطلوب واستيفائه بالفعل إذ هو الصالح لكونه غاية للاكراه . وتربا عليه لا المطاق المتناول للطلب السابق الباعث عليه ولا اختصاص لعرض الحياة الدنيا بكسبهن أعنى أجورهن التى يأخذنها على الزنا بهن وإن كان ظاهر كثير من الاخبار يقتضى ذلك بل ما يعمه وأولادهن من الزنا وبذلك فسره سعيد بن جبيرة كما أخرجه عنه ابن أبى حاتم وفي بعض الاخبار ما يشعر بانهم كانوا يكرهونهن على ذلك للأولاد \*

أخرج الطبرانى . والبزار . وابن مردويه بسند صحيح عن ابن عباس أن جارية لعبد الله بن أبى كانت تزنى فى الجاهلية فولدت له أولاداً من الزنا فلما حرم الله تعالى الزنا قال لها : مالك لا تزنين ؟ قالت : والله لا أزنى أبداً فضر بها فأنزل الله تعالى (ولا تكررهن) الآية ، ولا يقتضى هذا وأمثاله تخصيص العرض بالأولاد كما لا يخفى \* وسمعت أن بعض قبائل أعراب العراق كآل عزة يأمرون جواريتهم بالزنا للأولاد كفعل الجاهلية ولا يستغرب ذلك من الأعراب لاسيما فى مثل هذه الأعصار التى عراها فيها كثير من رياض الأحكام الشرعية فى كثير من المواضع أعصار فانهم أجدر أن لا يعلموا حدود ما أنزل الله ولا حول ولا قوة إلا بالله \*

وقوله تعالى : ﴿وَمَنْ يُكْرِهَنَّ﴾ إلى آخره جملة مستأنفة سبقت لتقرير النهى وتأكيد وجوب العمل ببيان خلاص المكروهات من عقوبة المكروه عليه عبارة ورجوع غائلة الاكراه الى المكروهين إشارة أى ومن يكرههن على ما ذكر من البغاء ﴿فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٣٣﴾ لهن كما فى قراءة ابن مسعود وقد أخرجها عبد بن حميد . وابن أبى حاتم عن سعيد بن جبيرة عنه لكن بتقديم (لهن) على (غفور رحيم) ورويت كذلك أيضاً عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وينبئ عنه على ما قيل قوله تعالى : (من بعد إكراههن) أى كونهن مكروهات على أن الاكراه مصدر المبني للفعل فان توسطه بين اسم إن وخبره لا يذيان بان ذلك هو السبب للمغفرة والرحمة \*

وأخرج ابن أبى شئبة . وابن جرير . وغيرهما عن مجاهد أنه قال : غفور رحيم لهن وليست لهن ، وكان الحسن إذا قرأ الآية يقول : لهن والله لهن ، وفى تخصيص ذلك بهن وتعيين مداره على ما سمعت مع سبق ذكر المكروهين

أيضا في الشرطية دلالة على كونهم محرومين من المغفرة والرحمة بالسلكية كأنه قيل : لاهم أولاه ولظهور هذا التقدير اكتفى به عن العائد إلى اسم الشرط اللازم في الجملة الشرطية على الأصح كما في الماضي ، وقيل : في توجيه أمر العائد : إن (إكراههم) مصدر مضاف إلى المفعول وفاعل المصدر ضمير محذوف عائد على اسم الشرط والمحذوف كالمموظ والتقدير من بعد إكراههم إياهم . ورده أبو حيان بانهم لم يعدوا في الروابط الماعل المحذوف للمصدر في نحو هند عجبت من ضرب زيد وإن كان المعنى من ضربها زيدا فلم يجوزوا هذا التركيب ولا فرق بينه وبين ما نحن فيه ، وقيل : جواب الشرط محذوف والمذكور تعليل لما يفهم من ذلك المحذوف والتقدير ومن يكرهه فعليه وبال إكراههم لا يتعدى اليهن فإن الله من بعد إكراههم غفور رحيم لهن ، وفيه عدول عن الظاهر وارتكاب مزيد اضمار بلا ضرورة ، وكون ذلك لتسبب الجزاء على الشرط ليس بشئ . وقال في البحر : الصحيح أن التقدير (غفور رحيم) لهم ليكون في جواب الشرط ضمير يعود على اسم الشرط المخبر عنه بجملة الجواب ويكون ذلك مشروطا بالتوبة ، وفيه إخلال بجزالة النظم الجليل وتهوين لأمر النهي في مقام التهويل وأمر الربط لا يتوقف على ذلك ، ومثله ما قيل : إن التقدير لها فالوجه ما تقدم ، والجار والمجرور في قراءة من سمعت قال ابن جني : متعلق بغفور لأنه أدنى إليه ولأن فعولا أقعد في التعدى من فعيل ، ويجوز أن يتعلق برحيم لأجل حرف الجر إذا قدر خبرا بعد خبر ، ولم يقدر صفة لغفور لامتناع تقدم الصفة على موصوفها والمعمول انما يصح وقوعه حيث يقع عامله وليس الخبر كذلك ، وأيضا يحسن في الخبر لأن رتبة الرحمة أعلى من رتبة المغفرة لأن المغفرة مسببة عنها فكأنها متقدمة معنى وإن تأخرت لفظا والمعنى على تعلقه بهما كما لا يخفى ، وتعليق المغفرة لهن مع كونهن مكرهات لائم لهن بناء على أن المكروه غير مكلف ولا أثم بدون تكليف ، وتفصيل المسئلة في الأصول قيل : أشدة المعاقبة على المكروه لأن المكروه مع قيام العذر إذا كانت بصدد المعاقبة حتى احتاجت إلى المغفرة فما حال المكروه للدلالة على أن حد الإكراه الشرعي والمصاهرة إلى أن ينتهي إليه فيرتكب ضيق والله تعالى ينفر ذلك بلطفه . وقيل : لغاية تهويل أمر الزنا وحث المكروهات على التشبث في التجافي عنه أو لا اعتبار أنهن وإن كن مكرهات لا يخلون في تضاعيف الزنا عن شائبة مطاوعة بحكم الجبل البشرية \*

(وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ) كلام مستأنف جرى به في تضاعيف ماورد من الآيات السابقة واللاحقة لبيان جلالة شأنها المسترجعة للأقبال السكلى على العمل بمضمونها ، وصدر بالقسم المعربة عنه اللام لابرار كمال العناية بشأنه أى وبالله لقد أنزلنا إليكم في هذه السورة الكريمة آيات مبينات لكل مالكم حاجة إلى بيانها من الحدود وسائر الأحكام والآداب وغير ذلك مما هو من مبادئ بيانها على أن (مبينات) من بين المتعدى والمفعول محذوف واسناد التيسين إلى الآيات مجازى أو آيات واضحات صدقتها الكتب القديمة والعقول السليمة على أنها من بين بمعنى تبين اللازم أى آيات تبين كونها آيات من الله تعالى ، ومنه المثل قد بين الصبح لذى عينين . وقرأ الحرميان . وأبو عمرو . وأبو بكر (مبينات) على صيغة المفعول أى آيات بينها الله تعالى وجعلها واضحة الدلالة على الأحكام والحدود وغيرها ، وجوز أن يكون الأصل مبينا فيها الأحكام فأتسم في الظرف بأجرائه مجرى المفعول \*

﴿وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ﴾ عطف على (آيات) أى وأنزلنا مثلاً كأننا من قبيل أمثال الذين مضوا من قبلكم من القصص العجيبة والأمثال المضروبة لهم في الكتب السابقة والكلمات الجارية على السنة الانبياء عليهم السلام فينتظم قصة عائشة رضى الله تعالى عنها المحكية لقصة يوسف عليه السلام وقصة مريم رضى الله تعالى عنها حيث أسند اليهما مثل ما أسند إلى عائشة من الافك فبرأهما الله تعالى منه وسائر الامثال الواردة في هذه السورة الكريمة انتظاماً أولياً، وهذا أوفق بتعقيب الكلام بما سيأتى ان شاء الله تعالى من التمثيلات من تخصيص الآيات بالسوابق وحمل المثل على القصة العجيبة فقط ﴿وَمَوْعِظَةً﴾ تتعظون بها وتنزجرون عما لا ينبغى من المحرمات والمكروهات وسائر ما يحل بمحاسن الآداب فهمى عبارة عما سبق من الآيات والمثل لظهور كونها من المواعظ بالمعنى المذكور، ويكفى في العطف التباين العنواوى المنزل منزلة التباين الذاتى، وقد خصت الآيات بما يبين الحدود والأحكام والموعظة بما يتعظ به كقوله تعالى (ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله) وقوله سبحانه (لولا إذ سمعتموه) الخ وغير ذلك من الآيات الواردة في شأن الآداب، وقيدت الموعظة بقوله سبحانه ﴿لِّلْمُتَّقِينَ ۝ ٣٤﴾ مع شمولها لكل حسب شمول الانزال حثاً للمخاطبين على الاغتنام بالانتظام في سلك المتقين ببيان أنهم المغتصمون لآثارها المقتبسون من أنوارها فحسب، وقيل: المراد بالآيات المبينات والمثل والموعظة جميع ما فى القرآن المجيد من الآيات والآمال والمواعظ ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ النور في اللغة - على ما قال ابن السكيت - الضياء وهذا ظاهر في عدم الفرق بين النور والضياء، وفرق بينهما جمع وإن كان اطلاق أحدهما على الآخر شائعاً فقال الامام السهيلي في الروض في قول ورقة :

ويظهر في البلاد ضياء نور • يقيم به البرية ان يوجا

إنه يوضح معنى النور والضياء وان الضياء هو المنتشر عن النور والنور هو الأصل، وفي التنزيل (فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم) وهو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا) لأن نور القمر لا ينتشر عنه ما ينتشر عن الشمس لاسيما في طرفى الشهر، وقال الفلاسفة: الضياء ما يكون للشيء من ذاته والنور ما يفيض عليه من مقابلة الماضى وعلى هذا جاء فيما زعم اسلاميهم قوله تعالى (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا) فان اختلاف تشكيلات القمر بالقرب والبعد من الشمس مع خسوفه وقت حيلولة الأرض بينه وبينها دليل على أن نوره فائض عليه من مقابلتها، وأنت تعلم أن فى هذا مقالا لعلماء الاسلام وقد قدمنا ما فيه في غير هذا المقام، ولعل الأولى في وجه الفرق ما تقدم آنفاً في كلام السهيلي •

وذكر بعض المحققين أنه يعلم من كلامهم أن لكل من النور والضياء جهة أبلغية فجبهة أبلغية النور كونه أصلاً ومبدأ للضياء وجهة أبلغية الضياء أن الابصار بالفعل بمدخلته . وادعى بعضهم أن النور على الإطلاق أبلغ من الضياء للآية التى نحن فيها، وفيه بحث يعلم أن شاء الله تعالى أثناء تفسيرها، واعلم أن الفلاسفة اختلفوا في حقيقة النور فمنهم من زعم أنه أجسام صغار تنفصل عن الماضى وتتصل بالمستضى وأبطل بمدة أوجهه الأول أنه لو كان جسماً متحركاً لكانت حركته طبيعية والحركة الطبيعية إلى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن

النور يقع على الجسم في كل جهة كانت له ، والثاني أنه إذا دخل من كوة ثم سدناها دفعة فتلك الأجزاء النورية إما أن تكون باقية في البيت فيازم أن يكون البيت مستتيراً كما كان قبل السد وليس كذلك وإما أن تكون خارجة من الكوة قبل انسدادها وهو محال لأن السد كان سبب انقطاعها فلا بد أن يكون سابقاً عليه بالذات أو بالزمان وإما أن تكون غير باقية أصلاً فيلزم أن يكون تحال جسمين جسمين موجبا انعدام أحدهما وهو معلوم الفساد ، والثالث أن كون تلك الأجسام الصغار أنواراً إما أن يكون هو عين كونها أجساماً وهو باطل لأن المفهوم من النورية مغاير المفهوم من الجسمية وإما أن يكون مغايراً لها بأن تكون تلك الأجسام حاملة لتلك النكيفية منفصلة من الماضي متصلة بالمستضي فان لم تكن تلك الأجسام محسوسة فهو ظاهر البطلان لأنها حينئذ كيف تكون واسطة لا حساس غيرها وإن كانت محسوسة كانت سائرة لما ورامها ويجب أنها كلما ازدادت اجتماعاً ازدادت سترها لكن الأمر بالعكس فان النور كلما ازداد قوة ازداد اظهاراً ، والرابع أن الشمس إذا طلعت من الافق يستنير وجه الأرض كله دفعة ومن البعيد أن تنتقل تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة ، ولا يخفى حاله على القول باستحالة الخرق على الافلاك ، والخامس أن انفصال الأجزاء من الأجرام الكوكبية يستلزم الذبول والاتقاص وخلو مواضعها عن تمام مقدارها أو مقدار أجزائها أو كونها دائمة التحليل مع إيراد البدل عما يتحلل عن جرمها فتكون أجسامها أجساماً مستحيلة غذائية كائنة فاسدة وذلك محال في الفلكيات \*

وتعقبها بعض متأخريهم بأنها في غاية الضعف أما الاول فلا أن كون النور جسماً لا يستلزم كونه متحركاً ولا كون حدوثه بالحركة بل هو بما يوجد دفعة بلا حركة ، وأما الثاني فلغايل أن يقول : إن قيام المفعول بلامادة إنما يكون بالفاعل الجاعل إياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الافاضة فإذا طرأ المانع لم تقع الافاضة فينعدم المفاض بلا مادة باقية عنه لان وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا عدمه فعند انسداد الباب المانع عن الافاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ، ولا فرق في ذلك بين كونه عرضاً أو جوهرًا والسر فيهما جميعاً أن النور مطلقاً ليس حصوله من جهة انفعال المادة وشركة الهيولى كسائر الجواهر والاعراض الانفعاليات ولذلك لا ينعدم شيء منها دفعة لو فرض حجاب بينها وبين المبدأ الفاعلي إلا بعد زمان واستحالة . وأما الذي ذكرنا فجوابه أن المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية في الوجود فما ذكر مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته ، وأما المذكور رابعاً وخامساً فلا أن مبناه على الانفصال والقطع للمسافة لا على مجرد الجرهرية والجسمية \*

هذا وذهب بعضهم إلى أنه عرض من الكيفيات المحسوسة وقالوا : هو غنى عن التعريف كسائر المحسوسات ، وتعريفه بأنه كمال أول للشفاف من حيث أنه شفاف أو بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر تعريف بما هو أخفى وكأن المراد به التنبيه على بعض خواصه . ومن هؤلاء من قال : إنه نفس ظهور اللون ، ومنهم من قال بمغايرتهما واستدلوا بأوجه ، الاول ان ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فهو إما اللون أو صفة نسيية أو غير نسيية والاول باطل لان النور إما أن يجعل عبارة عن تجدد اللون أو اللون المتجدد ، والاول يقتضي أن لا يكون مستتيراً إلا في آن تجدده ، والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم : الضوء هو ظهور اللون معنى ، وإن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه

بالظهور فذلك نزاع لفظي، وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فهو باطل لأن الضوء أمر غير نسبي وإلا لكان أمراً عقلياً واقعاً تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوساً أصلاً لكن الحس البصري مما يفعل عنه ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل \*

والأمور الذهنية لا تؤثر مثل هذا التأثير فإذا لم يكن أمراً نسبياً لم يمكن تفسيره بالحالة النسبية، والثاني أن البياض قد يكون مضيئاً مشرقاً وكذلك السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم أن يكون بعض الضوء ضد بعضه وهو محال لأن ضد الضوء الظلمة، والثالث أن اللون يوجد بدون الضوء كما في الجسم الملون في الظلمة وكذلك الضوء يوجد بدون اللون كما في البلور إذا وقع عليه الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر، والرابع أن الجسم الأحمر مثلاً المضيء إذا انعكس عنه إلى مقابلة فتارة ينعكس الضوء عنه إلى جسم آخر وتارة ينعكس منه اللون والضوء معاً إذا قويا حتى يحمر المنعكس إليه فلو كان مجرد ظهور اللون لاستحال أن يفيد غيره لمعانا ساذجاً، وليس لقائل أن يقول: هذا البريق عبارة عن اظهار اللون في ذلك القابل لأنه يقال: فلماذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوءه أخفى ضوء المنعكس إليه وابطله واعطاه لون نفسه \*

وقال بعض المتأخرين: استقر الرأي على أن النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم وأما الذي في الخارج بإزائه فلا يزيد وجوده على وجود اللون والأوجه التي ذكرت لمغايرتهما مقدوحة، أما الوجه الأول فهو مقدوح بأن ظهور اللون عبارة عن وجوده وهو صفة حقيقية من شأنها أن ينسب ويضاف إلى القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد قولهم: يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنا: نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار كما أن الماهية والوجود في كل شيء متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فإن النور والضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود الخاص بالكلية والظلمة عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري وحامل عدمه على أنحاء مختلفة فليست الألوان الامراتب تراكيب الانوار والادلة الموردة على ابطال ذلك ضعيفة فعلى هذا صح قولهم: النور هو ظهور اللون وصح أيضاً قول من يقول إنه غير اللون لأن النور بما هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم أو ظلمة والألوان مختلفة، وأما الوجه الثاني فهو أيضاً مندفع بتمامه وبأن اللون وإن لم يكن غير النور إلا أن مراتب الأنوار مختلفة شدة وضعفاً، ومع هذا الاختلاف قد تختلف بوجوه أخرى بحسب تركيبات وامتزاجات كثيرة تقع بين أعداد من النور وإمكاناتها وفعاليتها وأصلها وفرعها وأعداد من الظلمة أعنى عدم ذلك النور وإمكاناتها وفعاليتها وأصلها وفرعها فإن هذه الألوان أمور مادية في الأكثر أو متعلقة بها والمادة منبع الانقسام والتركيب بين الوجودات والاعدام والامكانات فليس بعجب أن يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه إلا أن التي نراها فتقع تلك الأقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير ومن قال بأن النور عين اللون لم يقل بأن كل نور عين كل لون كما أن من قال بأن الوجود عين الماهية لم يقل بأن كل وجود عين كل ماهية ليلزمه أن لا يطرده وجود على وجود ولا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفة الأحكام وبعضها أمور متضادة لكن بما هي ألوان لا بما هي أنوار كما أن الموجودات متخالفة الأحكام وبعضها

أشياء متضادة لكن بماهى ماهيات لا بماهى موجودات مع أن الوجود والماهية واحد ، وأما الوجه الثالث فسميل دفعه سهل بمايين وكذا الوجه الرابع بأدنى أعمال روية فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللعان الواقع على شىء وقد يكون لشدة اللعان فالواقع على المقابل من عكس المضىء الملون قد يكون ضوءه فقط وذلك عند قصور الضوء واللون أو قصور استعداد القابل المقابل وقد يكون كلاهما لقوتها وقوة استعداد المنعكس اليه ، على أن الكلام في مباحث العكوس طويل ، وكون المنعكس من الجسم المضىء إلى جسم آخر ضوءه دون لونه ربما كان لأجل صقالاته فان الصقيل قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه إلى مقابله ليس إلا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما له اليهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس إلا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه إلا أن يكون المنعكس اليه أيضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما أى الضوء واللون أو من أحدهما أيضا \*

هذا غاية ما قالوه في النور المحسوس الذى يظهر به الأجسام على الأبصار ، ولهم في النور إطلاق آخر وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره وقالوا : هو بهذا المعنى مساو للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما كاتقسامه ، فنه نور واجب لذاته قاهر على ماسواه ، ومنه أنوار عقلية . ونفسية . وجسمية ، والواجب تعالى نور الأنوار غير متناهى الشدة وما سواه سبحانه أنوار متناهية الشدة بمعنى أن فوقها ما هو أشد منها وإن كان بعضها كالأنوار العقلية لا تقف آثارها عند حد ، والكل من لمعات نوره عز وجل حتى الأجسام الكشيفة فانها أيضا من حيث الوجود لا تخلو عن نور لكنه شوب بظلمات الاعدام والامكانات ، إذا علمت هذا فاعلم أن إطلاق النور على الله سبحانه وتعالى بالمعنى اللغوى والحكمى السابق غير صحيح لسبب تنزهه جل وعلا عن الجسمية والكيفية ولوازمهما ، وإطلاقة عليه سبحانه بالمعنى المذكور وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره قد جوزته جماعة منهم حجة الاسلام الغزالي فانه قدس سره بعد أن ذكر في رسالته شكاة الأنوار معنى النور ومراتبه قال : إذا عرفت أن النور يرجع إلى الظهور والاضهار فاعلم أن لاطلة أشد من كتم العدم لأن المظلم سمي مظلما لانه ليس بظاهر الابصار مع أنه موجود في نفسه فما ليس موجودا أصلا كيف لا يستحق أن يكون هو الغاية في الظلمة ■

وفي مقابلة الوجود وهو النور فان الشىء الم يظهر في ذاته لا يظهر لغيره ، والوجود ينقسم إلى الشىء من ذاته وإلى ماله من غيره ، فماله الوجود من غيره فوجوده مستعار لا قوام له بنفسه بل إذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وإنما هو وجود من حيث نسبته إلى غيره وذلك ليس بوجود حقيقى ، فالوجود الحق هو الله تعالى كما أن النور الحق هو الله عز وجل ، وقد قال قبل هذا : أقول ولا أبالي إن إطلاق اسم النور على غير النور الاول مجاز محض إذ كل ماسواه سبحانه إذا اعتبر ذاته فهو في ذاته من حيث ذاته لا نور له بل نورانيته مستعارة من غيره ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها بل بغيرها ونسبة المستعار إلى المستعير مجاز محض ، وفي النور في هذه الآية أعنى قوله تعالى (الله نور السموات والأرض) بذلك ، ثم أشار إلى وجه الاضافة إلى (السموات والأرض) بقوله : لا ينبغي أن يخفى عليك ذلك بعد أن عرفت أنه تعالى هو النور ولا نور سواه وإيه كل الأنوار والنور الكلى لأن النور عبارة عما تنكشف به الاشياء وأعلى منه ما تنكشف به وله ومنه وليس فوقه

نور منه اقتباسه واستمداده بل ذلك له في ذاته لذاته لامن غيره ، ثم عرفت أن هذا لا يتصف به إلا النور الاول ، ثم عرفت أن السموات والارض مشحونة نورا من طبقتي النور أعنى المنسوب إلى البصر والمنسوب إلى البصيرة أى إلى الحسن والعقل كنور الكواكب وجواهر الملائكة وكالانوار المشاهدة المنبسطة على كل ما على الارض وكأنوار النبوة والقرآن الى غير ذلك .

وهذا منزع صوفي والصوفية لا يتحاشون من القول بأنه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا هو السكل بل هو هو لاهوية اغيره إلا بالمجاز ويقولون : لا إله إلا الله توحيد العوام ولا إله الا هو توحيد الخواص لأنه أتم وأخص وأشمل وأحق وأدق وأدخل لصاحبه في الفردانية المحضة والوحدانية الصرفة ، وقد قال بذلك الغزالي في رسالته المذكورة أيضا ، وأنت تعلم أنه بما لا يهتدى اليه بنور الاستدلال بل هو طور وراء طور العقل لا يهتدى اليه الا بنور الله عز وجل .

وجوز بعض المحققين كون المراد من النور في الآية الموجد كأنه قيل : الله موجد السموات والارض ، ووجه ذلك بأنه مجاز مرسل باعتبار لازم معنى النور وهو الظهور في نفسه واطواره لغيره وقيل : هو استعارة والمستعار منه النور بمعنى الظاهر بنفسه المظهر لما سواه والمستعار له الواجب الوجود الموجد لما عده ، وكون المراد به مفيض الادراك ومعطيه مجازا مرسلا أو استعارة والكلام على حذف مضاف أى نور أهل السموات والارض ، وهذا قريب مما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والبيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : الله نور السموات والارض هادى أهل السموات والارض وهو وجه حسن ، وجاء في رواية أخرى أخرجه ابن جرير عنه رضى الله تعالى عنه أنه فسر النور بالمدير فقال : الله نور السموات والارض يدبر الأمر فيهما ، وروى ذلك عن مجاهد أيضا ، وجعل ذلك بعضهم من التشبيه البليغ . ووجه الشبه كون كل من التدبير والنور سبب الالتهاد الى المصالح . وجوز أن يكون هناك استعارة تصريحية . وتعقب بأن ذكر طرفي التشبيه وهو الله تعالى والنور ينافي ذلك وأجيب بأن ذكرهما إنمائي فإيه إذا كان على وجه نبي عن التشبيه وكان كل من المشبه والمشبه به مذكورا بعينه وهنا لم يشبه الله سبحانه بالنور بل شبه المدير به وذكر جزئى يصدق عليه المشبه أو كلئى يشمل له لا ينافي ذلك كما أشار اليه صاحب الكشف في مواضع منه وصرح به أهل المعاني ، وقيل : المراد به المنزه من كل عيب ، ومن ذلك قولهم : امرأة نوارأى بريته من الريبة بالفحشاء وهو من باب المجاز أيضا ، وقيل : الكلام على حذف مضاف كما في زيد كرم أى ذو نور ، ويؤيده كما قيل قوله تعالى بعد ( مثل نوره . ويهدى الله لنوره ) \* وقيل : نور بمعنى منور وروى ذلك عن الحسن . وأبى العالية . والضحاك وعليه جماعة من المفسرين ، ويؤيده قراءة بعضهم ( منور ) وكذا قراءة على كرم الله تعالى وجهه . وأبى جعفر . وعبد العزيز المكي . وزيد بن على . وثابت بن أبى حفصة . والقورصى . ومسلمة بن عبد الملك . وأبى عبد الرحمن السلى . وعبد الله بن عباس بن أبى ربيعة ( نور ) فعلا ماضيا ( والارض ) بالنصب ، وتنويره سبحانه السموات والارض قيل بالشمس والقمر وسائر الكواكب ونسب إلى الحسن ومن معه ، وقيل : تنوير السموات بالملائكة عليهم السلام وتنوير الارض بالانبياء عليهم السلام والعلماء ونسب إلى أبى بن كعب ، والتنوير على الاول حسى وعلى الثانى عقلى . وقيل وهو الذى اختاره : تنويره سبحانه إياهما بما فيهما من الآيات التكوينية



والتنزيلية الدالة على وجوده ووحدانيته وسائر صفاته عز وجل والهادية إلى صلاح المعاش والمعاد ، والجملة استئناف مسوق إما لتحقيق أن بيانه تعالى المؤذن به قوله سبحانه ( ولقد أنزلنا اليكم آيات مبينات ) الآية ليس مقصورا على ما ورد في هذه السورة الكريمة . وإما لتقرير ما في القرآن الجليل من البيان ، ويتأتى نحو هذا على بعض الأقوال السابقة في بيان المراد بالنور وهو وجه قوى في مناسبة الآية لما قبلها ولا يكاد يظهر مثله على بعض آخر منها . وذكر العلامة الطيبي في بيان المناسبة كلاما فيه الغث والسمين إن أردته فارجع إليه • وتخصيص السموات والأرض بالذكر لأنهما المقر المعروف للكافرين المحتاجين لما يدلها ويهديها لما سبقه وقال العلامة البيضاوي بعد ذكر عدة احتمالات في المراد بالنور : إن إضافته إليهما للدلالة على سعة إشراقه أو لاشتغالهما على الأنوار الحسية والعقلية وقصور الإدراكات البشرية عليهما وعلى المتعلق بهما والمدلول لهما ، وقيل المراد بهما العالم كله كإطلاق المهاجرين والانصار على جميع الصحابة رضى الله تعالى عنهم •

وتعقب بأن هذا من إطلاق اسم البعض على الكل مجازاً وقد اشترط في التلويح أن يكون الكل مركبا تركيبا حقيقيا ولم يثبت في اللغة إطلاق الأرض على مجموع الأرض والسماء والإنسان على آدمي والسبع • وأجيب بأنه لا يتعين كونه مجازا لجواز كونه كناية ولو سلم فما في التلويح غير مسلم أو هو أغلب ، فقد ذكر الزحشرى في قوله تعالى : ( لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ) أنه عبر عن جميع العالم بالسماء والأرض ، وقال العلامة في شرحه : إنه من إطلاق الجزء على الكل فالمعنى حينئذ الله نور العالم كله ( مثل نوره ) أى أدلته سبحانه العقلية والسمعية في السموات والأرض التي هدى بها من شاء إلى ما فيه صلاحه وحكى هذا عن أبى مسلم وينتظم ذلك القرآن انتظاما أوليا ، وعن ابن عباس . والحسن . وزيد بن أسلم أن المراد بالنور هنا القرآن كما يعرب عنه ما قبل من وصف آياته بالأنزال والتبيين ، وقد صرح بكونه نوراً أيضا في قوله تعالى : ( وأنزلنا اليكم نوراً مبينا ) وقيل المراد به الحق فقد جاء استعارة النور له كاستعارة الظلمة للباطل في قوله سبحانه ( الله رلى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور ) أى من أنواع الباطل إلى الحق ووجه الشبه الظهور ، ومن أمثالهم الحق أباج ، ويكفى ذلك في جواز الاستعارة ولا تتوقف على تحقق ما في النور من معنى الاظهار في الحق ، نعم إذا تحقق ذلك أيضا فهو نور على نور لكن رجح ضعف تفسيره بما ذكر دون القرآن بأنه ياباه مقام بيان شأن الآيات ووصفها بما ذكر من التبيين مع عدم سبق ذكر الحق • وفى الكشف المراد بالحق الذى فسر النور به ما يقابل الباطل وهو يتناول التوحيد والشرائع وما دل عليه بدليل السمع والعقل ، وليس المراد به كون السموات والأرض دليلين على وجود فاطرهما بل ذلك أيضا داخل في عموم اللفظ انتهى ، ويضعف عليه أمر هذا التضعيف ، وقيل المراد به الهدى الذى دل عليه الآيات المبينات ، وقيل : الهدى مطلقا ، فقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبى حاتم . والبيهقى في الاسماء والصفات عن ابن عباس أنه قال : مثل نوره مثل هداه في قلب المؤمن ، وأخرج ابن جرير عن أنس قال : إن إلهي يقول نورى هداى ، وذكر بعضهم أن تفسيره بالهدى مختار الأكثرين وأن تفسيره بالحق بالمعنى العام يوافقه ، وقيل : المراد به المعارف والعلوم التى أفاضها عز وجل على قلب المؤمن وإضافة ذلك إليه سبحانه لانه مفاضه تعالى ، وعن أبى بن كعب . والضحاك تفسيره بالايان الذى أعطاه سبحانه المؤمن ووقفه إليه •

وجاء في بعض الروايات عن ابن عباس تفسيره بالطاعات التي حلى بها جل شأنه قلب المؤمن فيشمل الايمان وسائر الاعمال القلبية الحميدة ، وقيل المراد بنوره رسوله محمد ﷺ وقد جاء إطلاق النور عليه عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى ( قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ) على قول ، وقيل : غير ذلك مما ستعلمه إن شاء الله تعالى ، والضمير على جميع هذه الأقوال راجع اليه تعالى كما هو الظاهر .

وجوز رجوع الضمير إلى المؤمن وروى ذلك عن عكرمة وهو احدى الروايات وصححها الحاكم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وروى أيضا عن أبي بن كعب بل أخرج عبد بن حميد . وابن الأنباري في المصاحف عن الشعبي أنه قال قرأ أبي بن كعب ( مثل نور المؤمن ) وأخرج أبو عبيد . وابن المنذر عن أبي العالية أن أبا قرأ ( مثل نور من آمن به ) أو قال : ( مثل من آمن به ) •

وفي البحر روى عن أبي أنه قرأ ( مثل نور المؤمنين ) وقيل : الضمير راجع الى محمد ﷺ وروى ذلك جماعة عن ابن عباس عن كعب الاحبار ، وحكاه أبو حيان عن ابن جبير أيضا ، وقيل : هو راجع إلى القراء ، وقيل : إلى الايمان ، ولا يخفى أن رجوع الضمير إلى غير المذكور في الكلام إذ لم يكن في الكلام ما يدل عليه أو كان لكن كانت دلالاته عليه خفية خلاف الظاهر جداً لا سيما إذا فادت المقصود من الكلام على ذلك ، والمراد بالمثل الصفة العجيبة أى صفة نوره سبحانه العجيبة الشأن ﴿ كَمَشْكَاة ﴾ أى كصفتها في الإنارة والتنوير ، وقال أبو حيان : أى كنور مشكاة وهى الكوة غير النافذة كما قال ابن عباس . وأبو مالك . وابن جبير . وسعيد بن عياض والجمهور ، وقال أبو موسى : هى الحديدية أو الرصاصية التى تكون فيها الفتيلة فى جوف الزجاجية وعن مجاهد أنها الحديدية التى يملق بها القنديل وهو كما ترى ، والمعول عليه قول الجمهور ، وعن ابن عطية أنه أصح الأقوال وعلى جميعها هو لفظ حبشى معرب كما قال ابن قتيبة . والكلبي . وغيرهما ، وقيل . روى معرب ، وقال الزجاج كما فى مجمع البيان : يجوز أن يكون عربيا فيكون مفعلة والأصل مشكوة فقلت الواو الفاء لتحركها وانفتاح ما قبلها وإلى أن أصل الفاء الواو ذهب ابن جنى ، واستدل عليه بأن العرب قد نحووا بها منجاة الوار كما فعلوا بالصلاة • وقرأ الكسائي رواية الدورى بالامالة ﴿ فيها مضباح ﴾ سراج ضخم ثاقب ، وقيل الفتيلة المشتعلة ﴿ المصباح فى زجاجة ﴾ فى قنديل من الزجاج الصافى الأزهر وضم الزاى لغة الحجاز وكسرها وفتحها لغة قيس ، وبالفتح قرأ أبو رجاء ونصر بن عاصم فى رواية ابن مجاهد •

وقرأ بعضهم بالكسر أيضا وكذا قرئ بهما فى قوله تعالى ﴿ الزجاجة كأنها كوكب درى ﴾ مضى متلأى . كالأزهر فى صفائه وزهرته منسوب إلى الدر فوزنه فعلى ، وجوز أن يكون أصله درى بهمة آخره كما قرأ به حمزة وأبو بكر فقبلت ياء وأدغمت فى الياء فوزنه فعيل وهو من الدر بمعنى الدفع فانه يدفع الظلام بضوئه أو يدفع بعض ضوئه بعضا من لمعانه ، وجوز أن يكون من الدر بمعنى الجرى وليس بذلك ومثله ما قيل إنه من درأ إذا طلع بغتة وفاجأ ولا يخفى على المتتبع أن فعلا قليل فى كلامهم ففى الباب فعيل غريب لا نظير له الا مريق لحب العصفر أو ما سمن من الخيل وعليه وسرية وذرية قاله أبو على ، وفى البحر سمع أيضا مريق للذى فى داخل القرن اليابس وفيه لغتان ضم الميم وكسرها . وقال الفراء : لم يسمع الا مريق وهو أعجمى

وسيدويه عد ذلك من أبدية العرب ولم يثبت بعضهم هذا الوزن أصلاً .  
وقال أبو عبيد: أصل (درى) دروه كسبوح فجعلت الضمة كسرة للاستثقال والواو ياء لانكسار ما قبلها كما  
قالوا فى عتوتى فوزنه فعول وكذا قيل فى سرية وذرية ، وجعل بعضهم سرية من السرو هو النكاح أو الاخفاء  
والضم من تغييرات النسب فوزنه فعلية كما فى الصباح ، والاخفش يرى أنه من السرور وقد أبدلت الراء  
الآخيرة ياء وهو معهود فى الفعل فقد قالوا : تسررت جارية وتسريت كما قالوا : تظننت وتظنيت فوزنه على هذا  
كما قال الخماجى فعلية ، وجعل بعضهم ذرية نسبة إلى الذر على غير القياس لاخراجهم كالذر من ظهر آدم عليه السلام \*  
وقرأ قتادة . وزيد بن على . والضحاك (درى) بفتح الدال وروى ذلك عن نصر بن عاصم . وأبى رجاء  
وابن المسيب . وقرأ الزهرى (درى) بكسر الراء وقرأ أبو عمرو والكسائى (درى) بالكسر والهمزة  
آخره ، وهو بناء كثير فى الاسماء نحو سكين وفى الأوصاف نحو سكير . وقرأ قتادة أيضاً . وأبان بن عثمان  
وابن المسيب . وأبو رجاء . وعمرو بن قائد . والأعمش . ونصر بن عاصم (درى) بالهمز وفتح الدال ، قال ابن جنى :  
وهذا عزيز لم يحفظ منه إلا السكينة بفتح السين وشد الكاف فى لغة حكاها أبو زيد . وقرىء (درى) بتقديم  
الهمزة ساكنة على الراء وهى من نادر الشواذ وفى إعادة (المصباح . والزجاجة) معرفين أثر سبقهما منكرين  
والاخبار عنهما بما بعدهما مع انتظام الكلام بأن يقال : كمشكاة فيها مصباح فى زجاجة كأنها كوكب درى  
من تفخيم شأنهما ورفع مكانتهما بالتفسير اثر الابهام والتفصيل بعد الاجمال وبإثبات ما بعدهما لهما بطريق  
الاخبار المنبئ عن القصد الاصلى دون الوصف المنبئ عن الإشارة إلى الثبوت فى الجملة ما لا يخفى ، والجملة  
الاولى فى محل الرفع على أنها صفة لمصباح والجملة الثانية فى محل الجر على أنها صفة لزجاجة واللام مغنية كما  
فى مجمع البيان وارشاد العقل السليم عن الرابط كأنه قيل : فيها مصباح هو فى زجاجة هى كأنها كوكب درى  
﴿ يوقد من شجرة ﴾ أى يبدأ إيقاد المصباح من شجرة ﴿ مباركة ﴾ أى كثيرة المنافع بأن رويت  
ذباته بزيتها ، وقيل إنما وصفت بالبركة لأنها ثبتت فى الأرض التى بارك الله تعالى فيها للعالمين ، وقيل بارك فيها  
سبعون نبيا منهم إبراهيم عليه السلام ﴿ زيتونة ﴾ بدل من (شجرة) وقال أبو على : عطف بيان عليها وهو  
مبنى على مذهب الكوفيين من تجوزهم عطف البيان فى النكرات ، وأما البصريون فلا يجوزونه إلا فى المعارف .  
وفى إبهام الشجرة ووصفها بالبركة ثم الإبدال عنها أو بيانها تفخيم لشأنها ، وقد جاء فى الحديث مدح الزيت  
لأنه منها ، أخرج عبد بن حميد فى مسنده . والترمذى وابن ماجه عن عمر رضى الله تعالى عنه أن رسول الله صلى  
الله تعالى عليه وسلم قال « اتنموا بالزيت وادهنوا به فإنه من شجرة مباركة » .

وأخرج البيهقى عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها ذكر عندها الزيت فقالت : « كان رسول الله صلى الله تعالى  
عليه وسلم يأمر أن يؤكل ويدهن ويسعط به ويقول أنه من شجرة مباركة وهو فى حد ذاته مدوح ، وفى الحديث  
أنه مصحح من البأسور وذكر له الأطباء منافع كثيرة ، وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يأكل الخبز به وأكل  
عليه الصلاة والسلام اللسان مطبوخا بالشعير وفيه الزيت والتوابل (١) فليحفظ . وقرأ الاخوان . وأبو بكر  
والحسن . وزيد بن على . وقاتة . وابن وثاب . وطلحة . وعيسى . والأعمش . (توقد) بالتاء المثناة من فوق مضارع أوقدت  
مبنيا للفعول على أن الضمير القائم مقام الفاعل للزجاجة واسناد الفعل إليها قيل على سبيل المبالغة ، وقيل هو

بتقدير مضاف أى مصباحها. وقرأ الحسن. والسلي. وقيادة أيضا. وابن محيصن. وسلام. وابن أبي اسحاق. والمفضل عن عاصم (توقد) بالتاء الفوقية أيضا مضارع توقد وأصله تتوقد بتاين فحذف أحدهما • وذكر الخفاجي أنها قراءة أبي عمرو. وابن كثير والاسناد فيها للزجاجة على مامر. وقرأ السلي. وقيادة. وسلام أيضا (يوقد) بالياء التحتية على أنه مضارع توقد أيضا، وجاء كذلك عن الحسن. وابن محيصن، وأصله يتوقد أى المصباح فحذفت التاء. وهو غير معروف مع الياء وإنما المعروف هو الحذف عند اجتماع التاين المتماثلين • ووجه ذلك على ما قال ابن جني أنه شبه فيه حرف مضارعة بحرف مضارعة يعنى الياء بالتاء فعمل معاملة كما شبهت التاء والنون في تعد ونعد ياء. يعد فحذف الواو معهما كما حذفت فيه لوقوعها بين ياء وكسرة • وقرئ (توقد) بالتاء من فوق على صيغة الماضى من التفعّل والضمير للمصباح أى ابتداء توقد المصباح من شجرة • ﴿لَا شَرْقِيَّةٌ وَلَا غَرْبِيَّةٌ﴾ أى ضاحية للشمس لا يظلها جبل ولا شجر ولا يحجبها عنها شئ من حين تطالع إلى أن تغرب وذلك أحسن لزيبتها، وروى عن ابن عباس. ومجاهد. وعكرمة. وقيادة. والسكبي وهو تفسير بلازم المعنى أعنى به كونها بين الشرق والغرب. وعن ابن زيد أى ليست من شجر الشرق ولا من شجر الغرب لأن ما اختص باحدى الجهتين كان أقل زينا وأضعف ضوا لكنها من شجر الشام وهى ما بين المشرق والمغرب وزيتونها أجود ما يكون، وقال أبو حيان فى تذكرته: المعنى ليست فى مشرقه أبدا أى فى موضع لا يصيبه ظل وليست فى مقناة أبدا أى فى موضع لا تصيبه الشمس، وحاصله ليست الزيتون تصيبها الشمس خاصة ولا الظل خاصة ولكن يصيبها هذا فى وقت وهذا فى وقت، وقال الفراء والزجاج: المعنى لا شرقية فقط ولا غربية فقط لكنها شرقية غربية أى تصيبها الشمس عند طلوعها وغروبها، وأنت تعلم أنه لا بد من تقدير قيد فقط بعد كل من (شرقية. وغربية) كما سمعت ليتوجه النفى اليه فيفيد التركيب اجتماع الأمرين والا فظاهره نفيهما، وعن المطلع أن هذا كقول الفرزدق:

بايدى رجال لم يشيموا سيوفهم • ولم تكثر القتل بها حين سلت

إذ معناه شاموا سيوفهم وأكثروا بها القتل، وتعقبه فى الكشف بأنه لا استدلال بالبيت على ذلك لجواز أن يريد لم يشيموا غير مكثرى القتل على الحال وإفادته المعنى المذكور واضحة حينئذ، وعن ابن عباس أنها فى دوحة أحاطت بها فليست منكشفة لا من جهة الشرق ولا من جهة الغرب، وتعقب بأن هذا لا يصح عن ابن عباس لأنها إذا كانت بهذه الصفة فسد جناها، وعن الحسن أن هذا مثل وليست من شجر الدنيا إذ لو كانت فى الدنيا لكانت شرقية أو غربية، وعن عكرمة أنها من شجر الجنة ولعلها إنما جزم بذلك لما ذكر الحسن ولا يخفى ما فيه، وقرأ الضحاك (لا شرقية ولا غربية) بالرفع أى هى لا شرقية ولا غربية •

وقال أبو حيان: أى لا هى شرقية ولا غربية، ولعل ما ذكرنا أولى، والجملة فى موضع الصفة لزيتونة • ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يَضُوءٌ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ أى هو فى الصفاء والانارة بحيث يكاد يضىء بنفسه من غير مساس نار أصلا، وكلمة (لو) فى أمثال هذه المواقع ليست لبيان انتفاء الشئ. لا انتفاء غيره فى الزمان الماضى فلا يلاحظ لها جواب قد حذف ثقة بدلالة ما قبلها عليه ملاحظة قصدية إلا عند القصد إلى بيان الاعراب على القواعد الصناعية بل هى لبيان تحقق ما يفيد الكلام السابق من الحكم الموجب أو المنفى على كل حال

مفروض من الأحوال المقارنة له إجمالا بادخالها على أبعدها منه ، والواو الداخلة عليها اعطف الجملة المذكورة على جملة محذوفة مقابلة لها عند الجزولي ومن وافقه ، وبمجموع الجملتين في حيز النصب على الحالية من المستكن في الفعل الموجب أو المنفي ، وتقدير الآية الكريمة (يكاد زيتها يضيء لو مسته نار ولو لم تمسه نار أى يضيء كائنا على كل حال من وجود شرط الاضائة وعدمه، وحذفت الجملة الأولى حسبا هو المطرد في الباب نقه بدلالة الثانية عليها دلالة واضحة •

وقال الزمخشري : الواو للحال ومقتضاه أن (لو) مع ما بعدها حال فالتقدير والحال لو كان أو لو لم يكن كذا أى مفروضا ثبوته أو انتفاؤه، لكن الزمخشري ومثله المرزوقي يقدر ولو كان الحال كذا. وتعقب ذلك بأن أدوات الشرط لا تصلح للحالية لأنها تقتضى عدم التحقق والحال يقتضى خلافه. والتزم لذلك أنه انسخ عنها الشرطية وإنما مؤولة بالحال كما أن الحال تكون في معنى الشرط نحو لافعلنه كائنا ما كان أى إن كان هذا أو غيره ولذا لا تحتاج إلى الجزاء أصلا، وإنما قدر الحال بعد لو على ما قيل: إشارة إلى أنه قصد إلى جعل الجملة حالا قبل دخول الشرط المنافي له ثم دخلت (لو) تنبيها على أنها حال غير محققة ، واعتراض الرضى للقول بأنها عاطفة بأنه لو كان كذلك لوقع التصريح بالمعطوف عليه في الاستعمال وليس كذلك وذهب إلى أنها اعتراضية • ويجوز الاعتراض في آخر الكلام والمقصود منه التأكيد. وأجيب عن اعتراضه بأن ظهور ترتب الجزاء على المعطوف عليه أغنى عن ذكره حتى كان ذكره تكراراً، وبالجملة الذى عطف عليه الا كثرون وارتضوه كونها عاطفة، وبجعل مجموع الجملتين في موضع الحال على ما سمعت يندفع ما يتوهم من أن كاد تنافي اعتبار العطف هنا قائل ، وقرأ ابن عباس. والحسن (بمسه) بالياء التحتية وحسنه الفصل وكون الفاعل غير حقيق التأييد (نُورٌ عَلَى نُورٍ) أى هو نور عظيم ثابت على نور على أن يكون (نور) خبر مبتدا محذوف والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة له مؤكدة لما أفاده التأكيد من الفخامة، والجملة فذلك للتمثيل وتصريح بما حصل منه وتمهيد لما يقبه فالمراد من الضمير النور الذى مثلت صفته العظيمة الشأن بما سمعت لالنور المشبه به وحمله عليه لا يليق كما قيل بشأن التنزيل الجليل، وليس معنى كونه نوراً فوق نور أنه نور واحد معين أو غير معين فوق نور آخر مثله ولأنه مجموع نورين اثنين فقط بل إنه نور متضاعف من غير تحديد لتضاعفه بحد معين وتحديد مراتب تضاعف مما ذكر لكونه أقصى مراتب تضاعفه عادة فان المصباح إذا كان في مكان متضائق كالمشكاة كان أضواؤه وأجمع لنوره بسبب انضمام الشعاع المنعكس منه إلى أصل الشعاع بخلاف المكان المتسع فان الضوء يثبت فيه وينتشر والقنديل أعون شيء على زيادة الانارة وكذلك الزيت وصفائه وليس وراء هذه المراتب بما يزيد نورها إشراقاً ويمده بإضاءة مرتبة أخرى عادة • والظاهر عندى أن التشبيه الذى تضمنته الآية الكريمة من تشبيه المعقول وهو نوره تعالى بمعنى أدلته سبحانه لكن من حيث أنها أدلة أو القرآن أو التوحيد والشرائع ومادل عليه بدليل السمع والعقل أو الهدى أو نحو ذلك بالمحسوس وهو نور المشكاة المبالغ في نعمته وأنه ليس في المشبه به أجزاء ينتزع منها الشبه لينبى عليه أنه مركب أو مفرق، وذكر أنه إذا كان المراد تشبيه النور بمعنى الهدى الذى دلت عليه الآيات المبيّنات

فهو من التشبيه المركب العقلي وقد شبه فيه الهيئة المنتزعة بأخرى فان النور وان كان لفظه مفردا دال على متعدد وكذا اذا كان المراد تشبيه ما نور الله تعالى به قلب المؤمن من المعارف والعلوم بنور المشكاة المنبث فيها من مصباحها ، وفي الحواشي الطيبة الطيبة بعد اختيار أن المراد بالنور الهداية بوحي ينزله ورسول يبعثه ماهو ظاهر في أن التشبيه من التشبيه المفرق بل صرح بذلك أخيرا ، واستدل عليه بأن التكرير في الآية يستدعي ذلك وقد أطلال الكلام في هذا المقام ، ومنه أن المشبهات المناسبة على هذا المعنى صدر الرسول ﷺ وقلبه الشريف واللطيفة الربانية فيه والقرآن وما يتأثر منه القلب عند استمداده والتفصيل أنه شبه صدره عليه الصلاة والسلام بالمشكاة لأنه كالسكوة ذو وجهين فمن وجه يقبب النور من القلب المستنير ومن آخره يفيض ذلك النور المقتبس على الخلق وذلك لاستعداده بانسراحه مرتين مرة في صباه وأخرى عند اسرائه قال الله تعالى : ( أفن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه ) وهذا تشبيه صحيح قد اشتهر عن جماعة من المفسرين ، روى يحيى السنة عن كعب هذا مثل ضربه الله تعالى لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم المشكاة صدره والزجاجة قلبه والمصباح فيه النبوة والشجرة المباركة شجرة النبوة ، وروى الامام عن بعضهم أن المشكاة صدر محمد عليه الصلاة والسلام والزجاجة قلبه والمصباح ما في قلبه من الدين ، وفي حقائق السلي عن أني سعيد الخراز المشكاة جوف محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والزجاجة قلبه الشريف والمصباح النور الذي فيه ، وشبه قلبه صلوات الله تعالى وسلامه عليه بالزجاجة المنعومة بالكوكب الدرى لصفائه واشراقه وخلوصه عن كدورة الهوى ولوث النفس الأتارة وانعكاس نور اللطيفة اليه . وشبهت اللطيفة القدسية المزهرة في القلب بالمصباح الثاقب .

أخرج الامام أحمد في مسنده عن أبي سعيد الخدرى قال « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : القلوب أربعة قلب أجود فيه مثل السراج يزهر - وفيه - أما القلب الأجود فقلب المؤمن سراج فيه نوره » الحديث ، وشبه نفس القرآن بالشجرة المباركة لثبات أصلها وتشعب فروعها وتآديها إلى ثمرات لا نهاية لها قال الله تعالى : ( كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفروعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بأذن ربها ) الآية . وروى يحيى السنة عن الحسن . وابن زيد الشجرة المباركة شجرة الوحي يكاد زيتها يضيئ تكاد حجة القرآن تنضح وان لم تقرأ . وشبه ما يستمد منه نور قلبه الشريف صلوات الله تعالى وسلامه عليه من القرآن وابتداء تفويته منه بالزيت الصافي قال الله تعالى ( وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا ) فكما جعل سبحانه القرآن سبب ترقده منه في قوله تعالى ( يوقد من شجرة مباركة ) جعل ضوءه مستفادا من انعكاس نور اللطيفة اليه في قوله عز وجل ( ولولم تمسه نار ) . والمعنى على ما ذكر في انسان العين يكاد سر القرآن يظهر للخلق قبل دعوة النبي ﷺ وفيه مسحة من معنى قوله :

رق الزجاج ورق الخمر      قشايها وتشاكل الامر  
فكأنما خمر ولا قدح      وكأنما قدح ولا خمر

ومنه وصفت الشجرة بكونها لا شرقية ولا غربية وعن ابن عباس تشبيهه فؤاده ﷺ بالكوكب الدرى وان الشجرة المباركة ابراهيم عليه السلام . ومعنى لا شرقية ولا غربية انه ليس بنصراني فيصلي نحو المشرق ولا يهودي فيصلي نحو المغرب . والزيت الصافي دين ابراهيم عليه السلام ، وقد يقال على تفريق التشبيه لكن

على مشرع آخر شبه القرآن بالمصباح على ما سبق ونفسه ﷺ الزكية الطاهرة بالشجرة لكونها نابتة من أرض الدين متشعبة فروعها إلى سماء الإيمان متدلية أثمارها إلى فضاء الاخلاص والاحسان وذلك لاستقامتها بمقتضى قوله تعالى (فاستقم كما أمرت) غير مائلة إلى طرفي الافراط والتفريط وذلك معنى قوله تعالى (لا شرقية ولا غربية) ويشبه ما محض من تلك الثمرات بعد التصفية التامة للتنهية وقبول الآثار بالزيت الصافي لوفور قوة استعداده للاستضاءة للدهنية القابلة للاشتعال ، ومن ثم خصت شجرة الزيتون لأزلب ثمرتها الزيت الذي تشتعل به المصابيح ، وخص هذا الدهن لمزيد إشراقه مع قلة الدخان يكاد زيت استعداده صلوات الله تعالى وسلامه عليه أصفائه وزكائه يضيء ولولم يمسه نور القرآن، روى البغوي عن محمد بن كعب القرظي تكاد نخاسن محمد ﷺ تظهر للناس قبل أن يوحى اليه، قال ابن زواحة:

لولم يكن فيه آيات مبينة كانت بدايته تنبيك عن خبره

وفي حقائق السلي مثل نوره في عبده الخالص والمشكاة القلب والمصباح النور الذي قذف فيه والمعرفة تضيء في قلب العارف بنور التوفيق يوقد من شجرة مباركة يضيء على شخص مبارك تتبين أنوار باطنه على آداب ظاهره وحسن معاملته زيتونة لاشرقية ولا غربية جوهر صافية لالها حظ في الدنيا ولا في الآخرة لاختصاصها بموالاته العزيز الغفار وتفردا بالفرد الجبار إلى غير ذلك ، وجعل بعضهم التشبيه من المركب الوهمي بناء على أن المراد من النور المشبه الهدى من حيث أنه محفوظ بظلمات أوهام الناس وخيالاتهم . وكان الظاهر على هذا دخول الكاف على المصباح دون المشكاة المشتملة عليه ، ومن هنا قيل إن في الآية قلبا ، ووجه بعضهم دخولها على المشكاة بأن المشتمل يقدم على المشتمل عليه في رأى العين فقدم لفظا ودخل الكاف عليه رعاية لذلك ، وقيل إنه على هذا أيضا تشبيه مفرق لأنه شبه الهدى بالمصباح والجهالات بظلم استلزامتها وهو كما ترى .

ومن الناس من جعل التشبيه مفرقا لكن بنى كلامه على ما أسسه الفلاسفة فجعل النور المشبه ما منح الله تعالى به عباده من القوى الخمس الدراكة المترتبة التي ينيط بها المعاش وهي القوة الحساسة أعنى الحس المشترك الذي يدرك المحسوسات بجواسيس الحواس الخمس الظاهرة والقوة الخيالية التي تحفظ صور تلك المحسوسات لتعرضها على القوة العقلية متى شاء والقوة العقلية المدركة للحقائق الكلية والقوة الفكرية التي تأخذ المعارف العقلية فتؤلفها على وجه يحصل به العلم بالمجهولات والقوة القدسية التي يختص بها الأنبياء والأولياء وتنجلي فيها لوائح الغيب وأسرار الملكوت ، وجعل ما في حيز الكاف عبارة عن أمور شبه بكل منها واحد من هذه الخمس فقال: شبهت القوة الحساسة بالمشكاة من حيث أن محلها تجويف في مقدم الدماغ كالكوكة تضع فيه الحواس الظاهرة ما تحس به وبذلك يضيء، وشبهت القوة الخيالية بالزجاجة من حيث أنها تقبل الصور المدركة من الجوانب كما تقبل الزجاجة الأنوار الحسية من الجوانب ومن حيث أنها تضبط الأنوار العقلية وتحفظها كما تحفظ الزجاجة الأنوار الحسية ، ومن حيث أنها تستنير بما يشتمل عليها من المعقولات، وشبهت القوة العقلية بالمصباح لاضاءتها بالادراكات والمعارف وشبهت القوة الفكرية بالشجرة المباركة من حيث أنها تؤدي إلى نتائج كثيرة هي بمنزلة ثمرات الشجرة ، واعتبرت زيتونة لأن لها فضيلة على سائر الأشجار من حيث أن لب ثمرتها

هو الزيت الذي له منافع جمّة، منها انه مادة المصاييح والانوار الحسية وله من بين سائر الادهان خاصية زيادة الاشراق وقلة الدخان، واعتبار وصف (لاشرقية ولاغربية) في جانب المشبه من حيث أن القوة الفكرية مجردة عن اللواحق الجسمية أو من حيث أن ارتفاعها ليس مختصا بجانب الضور ولا بجانب المعاني، وشبهت القوة القدسية بالزيت الذي يكاد يضيء من غير أن تمسه نار من حيث أنها لكمال صفاتها وشدة استعدادها لانتحاج إلى تعليم أو تفكر. واعترض بأن حق النظام الكريم على هذا أن يقال: مثل نوره كمشكاة وزجاجة ومصباح وشجرة مباركة زيتونة وزيت يكاد يضيء ولو لم تمسه نار حتى يفيد تشبيه كل واحد بكل واحد. وأجيب بأنه لما كان كل من هذه الخواص يأخذ ما يدركه بما قبله كما يأخذ المطروف من ظرفه أشار سبحانه إلى ذلك بأداة الظرفية دلالة على بديع صنعه سبحانه وحكمته جل شأنه.

وجوز أن يراد تشبيه النور المراد به القوة العقلية للنفس بمراتبها بذلك ومراتبها أربع، الأولى أن تكون النفس خالية عن جميع العلوم الضرورية والنظرية مستعدة لها كما في مبدأ الطفولية وتسمى القوة العقلية في هذه المرتبة بالعقل الهولاني لأنها كالهول في أنها في ذاتها خالية عن جميع الصور قابلة لها، وثانيها أن تستعمل آلاتها أي الخواص مطاقا فيحصل لها علوم أولية، وتستعد لاكتساب علوم نظرية وتسمى القوة المذكورة في هذه المرتبة عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال إلى النظريات لها بسبب تلك الأوليات، وثالثها أن تصبح النظريات مخزونة عندها وتحصل لها ملكة استحضارها متى شامت من غير تجشم كسب جديد وتسمى تلك القوة في هذه المرتبة عقلا بالفعل لحصول تلك العلوم لها بالقوة القريبة من الفعل، ورابعها أن ترتب العلوم الأولية وتدرج العلوم النظرية مشاهدة إياها بالفعل وتسمى تلك القوة في هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادتها من العقل الفعال فشبهت القوة بالمرتبة الأولى بالمشكاة الخالية في بدء الأمر عن الانوار الحسية المستعدة للاستنارة بها وبالمرتبة الثانية بالزجاجة المتلألئة في نفسها القابلة للانوار الفائضة عليها من النير الخارجى وبالمرتبة الثالثة بالمصباح الذي اشتعلت فتيلته المشبعة من الزيت وبالمرتبة الرابعة بالنور المتضاعف المشار إليه بقوله تعالى (نور على نور) والشيخ ابن سينا بعد أن بين المراتب حمل مفردات التنزيل عليها، وحقق في المحاثات وجه الترتيب فيها حيث جعل الزجاجة في المشكاة والمصباح في الزجاجة بأن هناك استعدادا محضا كما في المرتبة الأولى واستعدادا اكتسابا في المرتبة الثانية واستعدادا استحضارا في المرتبة الثالثة ولا شك أن استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار بحسب استعداد الاكتساب فتكون الزجاجة التي هي عبارة عن العقل بالملكة كأنما هي في المشكاة التي هي عبارة عن العقل الهولاني والمصباح وهو العقل بالفعل في الزجاجة التي هي العقل بالملكة لأنه إنما يحصل باعتبار حصول العقل أولا وحيث أن العقل بالملكة إنما يخرج من القوة إلى الفعل بالفكر أو بالحدس أو بالقوة القدسية أشير إلى الفكر بالشجرة الزيتونة وإلى الحدس بالزيت وإلى القوة القدسية يكاد زيتا يضيء، ودفع ما يظهر من عدم انطباق ما ذكر على النظام الجليل لأنه وصف فيه الشجرة بما سمعت من الصفات، وهذه أمور متباينة لا يجوز وصف أحدها بالآخر بأن الشجرة الزيتونة شيء واحد فإذا ترقى في أطوارها حصل لها زيت إذا ترقى وصفا كاد يضيء، وكذلك الاكتساب قوة نفسية هي فكرة فإذا ترقى كانت حدسا، ثم قوة قدسية فهي وإن كانت متباينة ترجع إلى شيء واحد كالشجرة



وذكر أن قوله تعالى : ( لاشرقية ولاغربية ) إشارة إلى أنها ليست من عالم الحس الذي لا يخلو عن أحد الأمرين ، ولا يخفى عليك أن هذا مع تكلفه وابتنائه على ما أسسه الفلاسفة الذين هم في عَمَى عن نور الشريعة والله تعالى در من قال فيهم :

قطعت الأخوة عن معشر بهم مرض من كتاب الشفا  
فأتوا على دين رسطالس وعشنا على سنة المصطفى

لا يناسب المقام ولا ينتظم معه أطراف الكلام ، وفيه ما يقتضى أن قوله تعالى ( نور على نور ) داخل في التمثيل وفيه خلاف ، ثم أعلم أنه يعلم بمعونة ما ذكرنا حال التشبيه على سائر الأقوال في المراد بالنور ، ولعل ما ذكرناه فيه أتم نورا وأشد ظهورا والله تعالى أعلم بحقائق الأمور ، (ومن لم يحمل الله له نورا فلا له من نور) (يَهْدِي اللَّهُ نُورَهُ) أى يهدي سبحانه هداية خاصة موصلة إلى المطلوب حتماً لذلك النور المتضاعف العظيم الشأن ، وإظهاره في مقام الإضمار لزيادة تقريره وتأكيد خدمته الذاتية بفخامته الإضافية الناشئة من اضافته إلى ضميره عز وجل (مَنْ يَشَاءُ) هدايته من عباده بأن يوفقهم سبحانه لفهم وجوه دلالة الأدلة العقلية والسمعية التي نور بها السموات والأرض على وجه ينتفعون به أو بأن يوفقهم لفهم مافى القران من دلائل حقيقته وكرمه من عنده عز وجل من الإعجاز والأخبار عن النبى وغير ذلك من موجبات الإيمان وفيه احتمالات أخر بحسب مافى النور من الأقوال ، وأياما كان فقيه إزدان بأن مناط هذه الهداية وملاكها ليس إلا مشيئته تعالى وأن إظهار الأسباب بدونها بمعزل عن الإفضاء إلى المطالب :

إذا لم يك التوفيق عونا لطالب طريق الهدى أعيت عليه مطالبه

( وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ) في تضاعيف الهداية حسبما يقتضيه حالهم فان لضرب المثل دخلا عظيما في باب الارشاد لأنه ابراز للعقول في هيئة المحسوس وتصوير لأرباب المعانى بصورة المأنوس ولذلك مثل جل وعلا نوره المراد به ما يشمل القرآن أو القرآن المبين فقط بنور المشكاة ، وإظهار الاسم الجليل في مقام الإضمار على مافى ارشاد العقل السليم للإيدان باختلاف ما أسند اليه تعالى من الهداية الخاصة وضرب الامثال الذى هو من قبيل الهداية العامة كما يفصح عنه تعليق الأولى بمن شاء والثانية بالناس كافة (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٣٥) معقولا كان أو محسوسا ظاهرا كان أو باطنا ومن قضيته أن تتعلق مشيئته تعالى بهداية من يلقى بها ويستحقها من الناس دون من عدام لمخالفته الحكمة التي هي مبنى التكوين والنشيم وأن تكون هدايته سبحانه العامة على فنون مختلفة وطرائق شتى حسبما تقتضيه أحوالهم وتقرم به الحاجة له تعالى عليهم ، والجملة اعتراض تذييلي مقرر لما قبله ، وقيل جرى بها لوعده من تدبر الامثال ووعيد من لم يكثر بها ، وقيل لبيان أن فائدة ضرب الامثال التي هي التوضيح إنما هي للناس وليس بذاك ، وإظهار الاسم الجليل لتأكيد استقلال الجملة والاشعار بعلّة الحكم وبما ذكر آنفا من اختلاف حال المحكوم به ذاتا وملقا ( فِي بُيُوتٍ أَذْنُ اللَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ٣٦ رَجُلٌ ) الخ استئناف لبيان حال من حصلت لهم الهداية لذلك النور وذكر بعض أعمالهم القلبية والقلبية ، فالجار والمجرور - أعنى

متعلق قوله تعالى (في بيوت) يندسج وفيه التكرير لذلك جى به للتأكيذ والتذكير بما بعد في الجملة وللإيدان بأر التقديم للاهتمام دون الحصر، ومثل ما ذكر في التكرير للتأكيذ قوله تعالى (ففي رحمة الله هم فيها خالدون) وقولك مررت بزيد به، وبعض النحاة أعرب نحو ذلك بدلا كما في شرح التسهيل، وفي المغني هو من توكيد الحرف باعادة ما دخل عليه مضمرا وليس الجار والمجرور توكيدا للجار والمجرور لأن الظاهر لكونه أقوى لا يؤكد بالضمير، وليس المجرور بدلا باعادة الجار لأنه لا يبدل مضمرا من مظهر وإنما جوزه بعض النحاة قياسا، وأنت تعلم أن ما ذكر غير وارد لأن المجموع بدل أو توكيد، وأق بالظاهر هربا من التكرار، و(رجال) فاعل (يسبح) وتأخيرها عن الظروف لأن في وصفه نوع طول فيخل تقديمه بحسن الانتظام وقال الرماني في بيوت (متعلق ببيوت)، وقال الحوفي: متعلق بمحذوف وقع صفة لمشكاة، وقيل هو صفة لمصباح، وقيل صفة لزجاجة، وهو على هذه الأقوال الأربعة تقييد للممثل به للمبالغة فيه، والتنوين في الموصوف للذوعية لا للفردية لينافي ذلك جمع البيوت. وأورد على ما ذكر أن شيئا منه لا يليق بشأن التنزيل الجليل كيف لا وأن ما بعد قوله تعالى (ولولم تمسه نار) على ما هو الحق أو بعد قوله سبحانه (نور على نور) على ما قيل إلى قوله تعالى (بكل شيء علیم) كلام متعلق بالممثل قطعا فتوسطه بين أجزاء التمثيل مع كونه من قبيل الفصل بين الشجر ولحائه بالاجنبي يؤدي إلى كون ذكر حال المنتفعين بالتمثيل المهديين لنوره تعالى بطريق الاستتباع والاستطراد مع كون بيان حال اضدادهم مقصودا بالذات ومثل هذا بما لا عهد به في كلام الناس فضلا أن يحمل عليه الكلام المعجز. وتعقبه الخفاجي بأنه زخرف من القول إذ لا فصل فيه وما قبله إلى هنا من المثل، والظاهر عندي أن التمثيل قد تم عند قوله تعالى (ولولم تمسه نار) وقيل هو متعلق بسبحوا أو نحوه محذوفا، وتلك الجملة على ما قيل مترتبة على ما قبلها وترك الفاء للعلم به كما في نحو قم يدعوك، ومنعوا تعلقه بذكر لأنه من صلة أن فلا يعمل فيما قبله، والمراد بالبيوت المساجد كلها كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. وفتادة. ومجاهده وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن زيد أنه قال: إنما هي أربع مساجد لم يبنهن إلا نبي، الكعبة بناها إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وبيت المقدس بناه داود وسليمان عليهما السلام ومسجد المدينة ومسجد قباء بناهما رسول الله ﷺ، وعن الحسن أن المراد بها بيت المقدس والجمع من حيث أن فيه مواضع يتميز بعضها عن بعض وهو خلاف الظاهر جدا \*

وأخرج ابن مردويه عن أنس بن مالك. وبريدة قال: «قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية (في بيوت) الخ فقام إليه عليه الصلاة والسلام رجل فقال أي بيوت هذه يا رسول الله؟ فقال ﷺ بيوت الأنبياء عليهم السلام فقام إليه أبو بكر رضي الله تعالى عنه فقال: يا رسول الله هذا البيت منها لبيت علي وفاطمة رضي الله تعالى عنهما قال: نعم من أفاضلها» وهذا إن صح لا ينبغي العدول عنه \*

وقال أبو حيان: الظاهر أنها مطلقة تصدق على المساجد والبيوت التي تقع فيها الصلاة والعلم، وجوز أن يراد بها صلاة المؤمنين أو أبدانهم بأن تشبه صلاتهم الجامعة للعبادات القولية والفعالية أو أبدانهم المحيطة بالأنوار بالبيوت المذكورة. أعنى المساجد. ثم يستعار اسمها لذلك. وتعقب بأنه لا حسن فيما ذكر وأظنك لا تكتفي بهذا المقدار من الجرح، والمراد بالاذن الامر وبالرفع التعظيم أي أمر سبحانه بتعظيم قدرها، وروى هذا عن الحسن والضحاك، ولا يخفى أنه إذا أريد بها المساجد فتعظيم قدرها يكون بأشياء شتى كصياتها عن

دخول الجنب والحائض والنفساء ولو على وجه العبور وقد قالوا بتحريم ذلك وادخال نجاسة فيها يخاف منها التلويت ولذا قالوا : ينبغي لمن أراد أن يدخل المسجد أن يتعاهد النعل والخف عن النجاسة ثم يدخل فيه احترازاً عن تلويت المسجد، ومنع ادخال الميت فيها ومنع ادخال الصبيان والمجانين وهو حرام حيث غلب تنجيسهم وإلا فهو مكروه، وقد جاء الأمر بتجنيبهم عن المساجد مطلقاً \*

أخرج ابن ماجه عن واثلة بن الاسقع عن رسول الله ﷺ أنه قال : « جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشرائكم وبيعتكم وخصوماًكم ورفع أصواتكم وإقامة حدودكم وسل سيفكم واتخذوا على أبوابهم المطاهر وجروها في الجمع ومنع إنشاد الضالة وإنشاد الأشعار ، فقد أخرج الطبراني . وابن السني . وابن منده عن ثوبان قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « من رأيتموه ينشد شعراً في المسجد فقولوا فض . الله تعالى فاك ثلاث مرات ومن رأيتموه ينشد ضالة في المسجد فقولوا : لا وجدتها ثلاث مرات » الحديث . وينبغي أن يقيد المنع من إنشاد الشعر بما إذا كان فيه شيء مذموم كهجو المسلم . وصفة الخمر . وذكر النساء . والمردان . وغير ذلك مما هو مذموم شرعاً ، وأما إذا كان مشتملاً على مدح النبوة والاسلام أو كان مشتملاً على حكمة أو باعثاً على مكارم الاخلاق والزهد ونحو ذلك من أنواع الخير فلا بأس بانشاده فيها ، ومنع القاء القملة فيه بعد قتلها وهو مكروه تنزيهاً على ما صرح به بعض المتأخرين ، ويندب أن لا تلقى حية في المسجد ، فقد أخرج ابن أبي شيبة وأحمد عن رجل من الأنصار قال : قال رسول الله ﷺ : « إذا وجد أحدكم القملة في المسجد فليصرها في ثوبه حتى يخرجها » ومنع البول فيها ولو في إناء وقد صرحوا بحرمة ذلك ، وفي الاشياء وأما الفصد في المسجد في إناء فلم أره ، وينبغي أن لا فرق أي لأن كلا من البول والدم نجس مغلظ ، ومنع القاء البصاق فيها \*

وفي البدائع يكره التوضي في المسجد لأنه مستقذر طبعاً فيجب تنزيه المسجد عنه كما يجب تنزيهه عن الخاط والبلغم ، وأخرج ابن أبي شيبة عن الشعبي « أن النبي ﷺ رأى في قبة المسجد نخامة فقام إليها فحكها بيده الشريفة ﷺ ثم دعا بخلوق فطأخ مكانها » فقال الشعبي : هو سنة ، وذكروا أن القاء النخامة فوق الحصير أخف من وضعها تحته فان اضطار إليه ذفنها ، وفي حديث أخرجه ابن أبي شيبة عن أنس مرفوعاً « التفل في المسجد خطيئة وكفارتها أن يواريه » وروى الطبراني في الاوسط عن ابن عباس مرفوعاً أيضاً نحوه ، ومنع الوطء فيها وفوقها كالتخلي وصرحوا بحرمة ذلك ، ومنع دخول من أكل ذراثة كريهة فيها كالثوم والبصل والكراث وآكل الفجل إذا تجشأ كذلك ، وقد كان الرجل في زمان النبي ﷺ إذا وجد منه ريح الثوم يؤخذ بيده ويخرج إلى البقيع ، والظاهر أن الابخر أو من به صنان مستحکم حكمه حكم آكل الثوم والبصل ، وكذا حكم من رائحة ثيابه كريهة كشياب الزياتين والديباغين ، وعن مالك أن الزياتين يتأخرون ولا يتقدمون إلى الصف الأول ويقعدون في أخريات الناس ، ومنع النوم والاكل فيها لغير معتكف ، ومنع الجلوس فيها للصبيبة أو للتحدث بكلام الدنيا ، ومنع اتخاذها طريقاً وهو مكروه أو حرام ، وقد جاء النهي عن ذلك في حديث رواه ابن ماجه عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً \*

وأخرج ابن أبي شيبة عن ابن مسعود أن اتخذها طريقاً من أشراط الساعة ، وفي القنية معتاد ذلك يأثم ويفسق ، نعم إن كان هناك عذر لم يكره المرور ، ومن تعظيمها رشها وقها ، فقد أخرج ابن أبي شيبة عن زيد

ابن أسلم قال : كان المسجد يرش ويقم على عهد رسول الله ﷺ . وأخرج عن يعقوب بن زيد أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يتبع غبار المسجد بجريدة ، وكذا تعليق القناديل فيها وفرشها بالآجر والحصير ، وفي مفتاح السعادة ولأهل المسجد أن يفرشوا المسجد بالآجر والحصير ويلقوا القناديل لكن من مال أنفسهم لا من مال المسجد إلا بأمر الحاكم ، ولعل محل ذلك ما لم يعين الواقف شيئاً من ريع الوقف لذلك ، وينبغي أن يكون إيقاد القناديل الكثيرة فيها في ليالي معروفة من السنة كليلة السابع والعشرين من رمضان الموجب لاجتماع الصبيان وأهل البطالة ولعبهم ورفع أصواتهم وامتهانهم بالمساجد بدعة منكرة ، وكذا ينبغي أن يكون فرشها بالقطائف المنقوشة التي تشوش على المصلين وتذهب خشوعهم كذلك ، ومن التعظيم أيضاً تقديم الرجل النبي عند دخولها واليسرى عند الخروج منها ، وصلاة الداخل ركعتين قبل الجلوس إذا كان دخوله لغير الصلاة على ما ذكره بعضهم ، وأخرج ابن أبي شيبة عن أبي قتادة أن النبي ﷺ قال : « اعطوا المساجد حقها قيل : وما حقها ؟ قال : ركعتان قبل أن تجلس » ومن ذلك أيضاً بناؤها رفيعة عالية لا كسائر البيوت لكن لا ينبغي تزيينها بما يشوش على المصلين ، وفي حديث أخرجه ابن ماجه . والطبراني عن جبير بن مطعم مرفوعاً أنها لا تبنى بالتصاوير ولا تزين بالقوارير . وفسر بعضهم الرفع ببنائها رفيعة كما في قوله تعالى : ( وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت واسماعيل ) والأولى عندي تفسيره بما سبق وجعل بنائها كذلك داخل في العموم ويدخل فيه أمور كثيرة غير ما ذكرنا وقد ذكرها الفقهاء وأطالوا الكلام فيها .

وزعم بعض المفسرين أن إسناد الرفع اليها مجاز ، والمراد ترفع الحوائج فيها إلى الله تعالى ، وقيل : ترفع الأصوات بذكر الله عز وجل فيها ، ولا يخفى مافيه ، وفي التعبير عن الأمر بالاذن تلويح بأن اللائق بحال المأمور أن يكون متوجهاً إلى المأمور به قبل الأمر به ناوياً لتحقيقه كأنه مستأذن في ذلك فيقع الأمر به موقع الأمر فيه ، والمراد بذكر اسمه تعالى شأنه ما يعم جميع أذكاره تعالى ، وجعل من ذلك المباحث العلمية المتعلقة به عز وجل ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المراد به توحيده عز وجل وهو قول : لا إله إلا الله ، وعنه أيضاً المراد تلاوة كتابه سبحانه . وقيل : ذكر أسمائه تعالى الحسنى . والظاهر ما قدمنا ، وعطف الذكر على الرفع من قبيل عطف الخاص على العام فإن ذكر اسمه تعالى فيها من أنواع تعظيمها ، وليس من عطف التفسير في شيء خلافاً لمن توهمه ، والتسبيح التنزيه والتقديس يستعمل باللام وبدونها كما في قوله تعالى : ( سبح اسم ربك الأعلى ) والمراد به إما ظاهره أو الصلاة لاشتغالها عليه وروى هذا عن ابن عباس . والحسن . والضحاك . وعن ابن عباس كل تسبيح في القرآن صلاة ، وأيد إرادة الصلاة هنا تعيين الأوقات بقوله سبحانه ( بالغدو والآصال ) والغدو جمع غداة كفتى وقتاً أو مصدر أطلق على الوقت الغدو ، وأيد بأن إمامنا قرأ ( والآصال ) مصدر أيد أي الدخول في وقت الآصيل ، و ( الآصال ) كما قال الجوهرى جمع أصيل كشرى وأشراف ، واختاره جماعة مع أن جمع فعيل على أفعال ليس بقياسي .

واختار الزمخشري أنه جمع أصل كعتق وأعناق والآصل كالأصيل العشى وهو من زوال الشمس إلى الصباح فيشمل الأوقات ما عدا الغداة وهي من أول النهار إلى الزوال ويطلقان على أول النهار وآخره ، وإفرادهما بالذكر لاشرفهما وكونهما أشهر ما يقع فيه المباشرة للأعمال والاشتغال بالاشتغال . وعن ابن عباس أنه حمل الغداة على وقت الضحى وهو مقتضى ما أخرجه ابن أبي شيبة . والبيهقى في شعب الإيمان عنه رضي

الله تعالى عنه من قوله : « إن صلاة الضحى لفي القرآن وما يغوص عليها الاغواص وتلا الآية حتى بلغ الاصل » .  
 وقرأ ابن عامر . وأبو بكر . والبحترى عن حفص . ومحبوب عن أبي عمرو . والمنهال عن يعقوب . والمفضل  
 وأبان (يسمع) بالياء التحتية والبناء للمفعول ونائب الفاعل (له) أو (فيها) إن لم يتعاق (في بيوت) به أو (بالغدو) والاولية  
 للاول لأنه ولي الفعل والاسناد اليه حقيقى دون الاخيرين . وجوز أن يكون المجرور فيما ذكر نائب الفاعل  
 والجار فيه زائداً ، وفيه ارتكاب لما لا داعى اليه ، ورفع (رجال) على هذه القراءة على أنه فاعل لفعل محذوف أو  
 خبر مبتدأ محذوف على ما في البحر أى يسبح له أو المسبح له رجال . والجملة استئناف يبانى وقع جوابا لسؤال  
 نشأ من الكلام السابق . وهذا نظير قوله :

ليك يزيد ضارع لخصومة ومختبط بما تطيح الطوائح

وهو قياسى عند الكثير فيجوز عندهم أن يقال : ضربت هند زيد . بتقدير ضربها أو ضاربها زيد .  
 وليس هذا كذكر الفاعل تمييزاً بعد الفعل المبني للمفعول نحو ضرب أخوك رجلاً المصرح بعدم جوازه ابن  
 هشام في الباب الخامس من المغنى وإن أوهمت العلة أنه مثله فتأمل .

وقرأ أبو حيوة . وابن وثاب (تسبح) بالتاء الفوقية والبناء للفاعل وهو (رجال) والتأنيث لأن جمع التذكير  
 كثيراً ما يعامل معاملة المؤنث ، وقرأ أبو جعفر (تسبح) بالتاء الفوقية والبناء للمفعول وهو قوله تعالى (بالغدو  
 والاصال) على أن الباء زائدة والاسناد مجازى يجعل الاوقات المسبح فيها ربها مسبحة ، وجوز أبو حيان أن  
 يكون الاسناد إلى ضمير التسيحة الدال عليه (تسبح) أى تسبح هى أى التسيحة كما قالوا في قوله تعالى : (ليجزى  
 قوما) على قراءة من بنى (يجزى) للمفعول أى ليجزى هو أى الجزاء . قال في إرشاد العقل السليم : وهذا أولى من  
 التوجيه الاول إذ ليس هنا مفعول صريح . وضعفه بعضهم هنا بأن الوحدة لا تناسب المقام ، وأجيب بالتزام  
 كون الوحدة جنسية . وأياما كان فرفع (رجال) على هذه القراءة على الفاعلية أو الخبرية كما سمعت آتفاً والتنوين  
 فيه على جميع القراءات للتفخيم ، وقوله سبحانه : ﴿ لَا تُلْهِيمُ تِجَارَةً ﴾ صفة له مؤكدة لما أفاده التنوين من  
 الفخامة مفيدة لكمال تبتلهم إلى الله تعالى من غير صارف يلويهم ولا عاطف يثنيهم كأننا ما كان . وتخصيص  
 الرجال بالذكر لأنهم الاحقاء بالمساجد . فقد أخرج أحمد . والبيهقى عن أم سلمة عن رسول الله ﷺ  
 « خير مساجد النساء قعر بيوتهن ، وتخصيص التجارة التى هى المعاوضة مطلقاً بذلك لكونها أقوى الصوارف  
 عندهم وأشهرها أى لا يشغلهم نوع من أنواع التجارة ﴿ وَلَا يَبِيعُ ﴾ أى ولا فرد من أفراد البياعات وإن كان  
 فى غاية الربح . وافتراده بالذكر مع اندراجها تحت التجارة للايذان بإناقته على سائر أنواعها لأن ربحه متيقن  
 ناجز وربح ماعده متوقع فى ثانى الحال عند البيع فلم يلزم من نفي إلهاء ماعده نفي إلهائه ولذلك كرر كلمة  
 (لا) لتذكير النفي وتأكيده ، وجوز أن يراد بالتجارة المعاوضة الربحية والبيع المعاوضة مطلقاً فيكون ذكره بعد ما  
 من باب التعميم بعد التخصيص للبالغة ، ونقل عن الواقدي أن المراد بالتجارة هو الشراء لأنه أصلها  
 ومبدؤها فلا تخصيص ولا تعميم ، وقيل : المراد بالتجارة الجلب لأنه الغالب فيها فهو لازم لها عادة . ومنه  
 يقال : تجر فى كذا أى جلبه . ويؤيد هذا ما أخرجه ابن أبي حاتم . وابن مردويه عن أبي هريرة عن رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال في هؤلاء الموصوفين بما ذكر: هم الذين يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله تعالى .

وأخرج الديلمي . وغيره عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً نحوه ، وفي ذلك أيضاً ما يقتضى أنهم كانوا تجاراً وهو الذى يدل عليه ظاهر الآية لأنه لا يقال فلان لا تلهيه التجارة إلا إذا كان تاجراً وروى ذلك عن ابن عباس .  
أخرج الطبراني . وابن مردويه عنه أنه قال: أما والله لقد كانوا تجاراً فلم تكن تجارتهم ولا بيعهم يلهيهم عن ذكر الله تعالى ، وبه قال الضحاك ، وقيل : إنهم لم يكونوا تجاراً والنفي راجع للقيد والمقيد كما في قوله :  
• على لاجب لا يهتدى بمناره • كأنه قيل : لا تجارة لهم ولا بيع فيلهيهم فإن الآية نزلت فيمن فرغ عن الدنيا كأهل الصفة ، وأنت تعلم أن الآية على الأول المؤيد بما سمعت أمدح ولم نجد لنزولها فيمن فرغ عن الدنيا سنداً قوياً أو ضعيفاً ولا يكتفى في هذا الباب بمجرد الاحتمال ﴿ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ بالتسبيح والتحميد ونحوهما ﴿ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ ﴾ أى إقامتها المواقيتا من غير تأخير . والأصل أقوام فنقلت حركة الواو لما قبلها فالتقى سا كنانا فحذفت ف قيل : إقام ، وعن الزجاج أنه قلبت الواو الفاء ثم حذف لاجتماع الفين . وأورد عليه أنه لا داعى إلى قلبها ألفاً مع فقد شرطه وهو أن لا يسكن ما بعدها . وأوجب الفراء لجواز هذا الحذف تعويض التاء فيقال : إقامة أو الإضافة كما هنا . وعلى هذا جاء قوله :

إن الخليط أجدوا البين وانجردوا وأخلفوك عدا الأمر الذى وعدوا

فانه أراد عدة الأمر . وتأول خالد بن كلثوم ما في البيت على أن عدا جمع عدوة بمعنى ناحية كأن الشاعر أراد نواحي الأمر وجوانبه . ومذهب سيدييه جواز الحذف من غير تعويض التاء أو الإضافة ﴿ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ ﴾ المال الذى فرض إخراجُه للمستحقين كما روى عن الحسن . ويدل على تفسير الزكاة بذلك دون الفعل ظاهر إضافة الإيتاء إليها . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما تفسير إيتاء الزكاة بإخلاص طاعة الله تعالى وفيه بعد كما ترى ، وإيراد هذا الفعل ههنا وإن لم يكن مما يفعل في البيوت لكونه قرينة لا تفارق إقامة الصلاة في عامة المواضع مع ما فيه من التنبيه على أن محاسن أعمالهم غير منحصرة فيما يقع في المساجد . وكذا قوله تعالى : ﴿ يَخَافُونَ ﴾ إلى آخره فانه صفة أخرى لرجال أو حال من مفعول ( لا تلهيهم ) أو استئناف مسوق للتعليل . وأياهما كان فليس خوفهم مقصوراً على كونهم في المساجد •

وقوله تعالى : ﴿ يَوْمًا ﴾ مفعول ليخافون على تقدير مضاف أى عقاب يوم وهوله أو بدونه وجعله ظرفاً لمفعول محذوف بعيد . وأما جعله ظرفاً ليخافون والمفعول محذوف فليس بشئ أصلاً إذ المراد أنهم يخافون في الدنيا يوماً ﴿ تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴾ لأنهم يخافون شيئاً في ذلك اليوم الموصوف بأنهم تتقلب فيه الخ ، والمراد به يوم القيامة ومعنى تقاب القلوب والابصار فيه اضطرابها وتغيرها أنفسها فيه من الهول والفرع كما في قوله تعالى : ( وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر ) أو تغير أحوالها بأن تفقه القلوب ما لم تكن تفقه والابصار ما لم تكن تبصر أو بأن تتوقع القلوب النجاة تارة وتخاف الهلاك أخرى وتنظر الأبصار يمينا تارة وشمالاً أخرى لما أن أغاب أهل الجمع لا يدرون من أى ناحية يؤخذ بهم ولا من

أى جهة يؤتون كتبهم ، وقيل : المراد تقلب فيه القلوب والأبصار على جر جهنم وليس بشئ ، ومثله قول الجبائي : أن المراد تنتقل من حال إلى حال فتلفحها النار ثم تنضجها ثم تحرقها ، وقرأ ابن محيصن (تقلب) باسكان التاء الثانية هـ

وقوله سبحانه (لَيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ) متعلق على ما استظهره أبو حيان يسبح وجوز أبو البقاء أن يتعاقب بلا تليهم أو يخافون ولا يخفى أن تعلقه باحد المذكورين محوج إلى تأويل ، ولعل تعلقه بفعل محذوف يدل عليه ما حكى عنهم أولى من جميع ذلك أى يفعلون ما يفعلون من التسبيح والذكر وإيتاء الزكاة والخوف من غير صارف لهم عن ذلك ليجزئهم الله تعالى (أَحْسَنَ مَا عَمَلُوا) واللام على سائر الأوجه للتعليل وقال أبو البقاء: يجوز أن تكون لام الصيرورة كالتي في قوله تعالى (ليكون لهم عدوا وحزنا) وموضع الجملة حال والتقدير يخافون ملهمين ليجزئهم الله وهو كما ترى ، والجزاء المقابلة والمكافأة على ما يحمد ويتعدى إلى الشخص المجزى بعرف قال تعالى (لا تجزى نفس عن نفس شيئا) وإلى ما فعله ابتداء بعلى تقول جزيته على فعله وقد يتعدى إليه بالباء فيقال جزيته بفعله وإلى ما وقع في مقابته بنفسه وبالباء ، قال الراغب: يقال جزيته كذا وبكذا ، والظاهر أن أحسن هو ما وقع في المقابلة فيكون الجزاء قد تعدى إليه بنفسه ويحتاج إلى تقدير مضاف أى ليجزئهم أحسن جزاء عملهم أو الذى عملوه حسبا وعد لهم بمقابلة حسنة واحدة عشرة أمثالها إلى سبعمائة ضعف ليكون الأحسن من جنس الجزاء هـ

وجوز أن يكون الأحسن هو الفعل المجزى عليه أوبه الشخص وليس هناك مضاف محذوف والكلام على حذف الجار أى ليجزئهم على أحسن أو بأحسن ما عملوا ، وأحسن العمل أدناه المندوب فاحترز به عن الحسن وهو المباح إذ لا جزاء له ورجح الأول بسلامته عن حذف الجار الذى هو غير مقيس فى مثل ما نحن فيه بخلاف حذف المضاف فإنه كثير مقيس ، وجوز أن يكون المضاف المحذوف قبل «أحسن» أى جزاء أحسن ما عملوا ، والظاهر أن المراد بما عملوا أعم مما سبق وبعضهم فسره به (وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ) أى يفضل عليهم بأشياء لم توقع لهم بخصوصياتها أو بمقاديرها ولم يخطر ببالهم كيفياتها ولا كمياتها بل إنما وعدت بطريق الاجمال فى مثل قوله تعالى (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ) وقوله ﷺ حكاية عنه عز وجل «أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» إلى غير ذلك من المواعيد الكريمة التى من جملتها قوله سبحانه (وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ٣٨) فإنه تذييل مقرر للزيادة ووعد كريم بأنه تعالى يعطيهم غير أجزية أعمالهم من الخيرات ما لا ينفى به الحساب والموصول عبارة عن ذكرت صفاتهم الجميلة كأنه قيل والله يرزقهم بغير حساب ، ووضع موضع ضميرهم للتنبيه بما فى حيز الصلة على أن مناط الرزق المذكور محض مشيئته تعالى لا أعمالهم المحكية كما أنها المناط لما سبق من الهداية لنوره عز وجل وللايدان بأنهم ممن شاء الله تعالى أن يرزقهم كما أنهم ممن شاء سبحانه أن يهديهم لنوره حسبا يعرب عنه ما فصل من أعمالهم الحسنة فإن جميعها من آثار تلك الهداية (وَالَّذِينَ كَفَرُوا) إلى آخره عطف على ما قبله عطف القصة على القصة أو على مقدر ينساق إليه ما قبله كأنه قيل الذين آمنوا أعمالهم حالا وما آلا كما وصف والذين كفروا (أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ) أى أعمالهم التى هى من أبواب النهر كصلة الأرحام وفك العناية

وسقاية الحاج وعمارة البيت واغاثة الملهوفين وقرى الاضياف ونحو ذلك على ما قيل، وقيل أعمالهم التي يظنون الانتفاع بها سواء كان مما يشترط فيها الايمان كاللحج أم كانت مما لا يشترط فيها ذلك كسقاية الحاج وسائر ما تقدم، وقيل المراد بها ما يشمل الحسن والقبيح ليتأتى التشبيهان، وسيأتى ان شاء الله تعالى الكلام في ذلك، والسراب بخار رقيق يرتفع من قعور القيعان فاذا اتصل به ضوء الشمس أشبه من بعيد الماء السارب أى الجارى واشترط فيه الغراء اللصوق فى الأرض، وقيل هو ما تفرق من الهواء فى الهجير فى فيافي الأرض المنبسطة، وقيل: هو الشعاع الذى يرى نصف النهار عند اشتداد الحر فى البر يخيل للناظر أنه ماء سارب، قال الشاعر:

فلما كففتنا الحرب كانت عهدكم ظم سراب فى الفلا متأتى

وإلى هذا ذهب الطبرسى، وفسر الآل بأنه شعاع يرتفع بين السماء والأرض كالماء ضحوة النهار (بقية) متعلق بمحذوف هو صفة سراب أى كائن بقية وهى الأرض المنبسطة المستوية، وقيل هى جمع قاع كبيرة فى جار ونيرة فى نار، وقرأ مسلم بن محارب (بقيعات) بناء طويلاً على أنه جمع قيمة كديمات وقيمات فى ديمة وقيمة، وعنه أيضاً أنه قرأ (بقية) بناء مدورة ويقف عليها بالهاء فيجتمل أن يكون جمع قيعة ووقف بالهاء على لغة طيء كما قالوا: البناء والاخوان، ويحتمل كما قال صاحب اللوامع أن يكون مفرداً وأصله قيعة كفى قراءة الجمهور لكنه أشبع الفتحة فتولدت منها الآلاف (يَحْسَبُ الظَّامُ أَنْ مَاءً) صفة أخرى لسراب هـ وجوز أن يكون هو الصفة وبقية ظارفاً لما يتعلق به الكاف وهو الخبر، والحسبان الظن على المشهور وفرق بينهما الراغب بأن الظن أن يخطر النقيضان بباله ويغلب أحدهما على الآخر والحسبان أن يحكم بأحدهما من غير أن يخطر الآخر بباله فيعقد عليه الأصبع ويكون بعرض أن يعتريه فيه شك، وتخصيص الحسبان بالظمان مع شموله لكل من يراه كائناً من كان من العطشان والريان لتكميل التشبيه بتحقيق شركة طرفيه فى وجه الشبه الذى هو الماطع المطمع والمقطع المؤيس هـ

وقرأ أشبيلية. وأبو جعفر. ونافع بخلاف عنهما (الظمان) بحذف الهمزة ونقل حركتها إلى الميم (حَتَّى إِذَا جَاءَهُ) أى إذا جاء العطشان ما حسبه ماء، وقيل إذا جاء موضعه (لَمْ يَجِدْهُ) أى لم يجد ما حسبه ماء، وعلق رجاءه به (شَيْئاً) أصلاً لا محققاً ولا مظهرناً كان يراه من قبل فضلا عن وجه أنه ماء، ونصب (شيئاً) قيل على الحالية، وأمر الاشتقاق سهل، وقيل على أنه مفعول ثان لوجد بناء على أنها من أخوات ظن، وجوز أن يكون منصوباً على البدلية من الضمير، ويجوز إبدال النكرة من المعرفة بلا نعت إذا كان مفيداً كما صرح به الرضى، واختار أبو البقاء أنه منصوب على المصدرية كأنه قيل لم يجده وجدانا وهو كما ترى (وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ) عطف على جملة (لم يجده) فهو داخل فى التشبيه أى ووجد الظمان مقدوره تعالى من الهلاك عند السراب المذكور، وقيل أى وجد الله تعالى محاسباً إياه على أن العندية بمعنى الحساب لذكر التوفية بعد بقوله سبحانه (فَوَفِّهِ حَسَابَهُ) أى أعطاه وأفيا كاملاً حساب عمله وجزاءه أو أتم حسابه بعرض الكتبة ما قدمه (وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ٣٩) لا يشغله حساب عن حساب هـ وفى إرشاد العقل السليم أن بيان أحوال الكفرة بطريق التمثيل قد تم بقوله سبحانه: (لم يجده شيئاً)، وقوله



تعالى : (ووجد) الخ بيان لبقية أحوالهم المعارضة لهم بعد ذلك بطريق التكملة لئلا يتوهم أن قصارى أمرهم هو الخيبة والقدر فقط كما هو شأن الظلمآن ، ويظهر أنه يعتريهم بعد ذلك من سوء الحال ما لا قدر للخبية عنده أصلا فليست الجملة معطوفة على (لم يجدوا شيئا) بل على ما يفهم منه بطريق التمثيل من عدم وجدان الكفرة من أعمالهم عينا ولا أثرا كما في قوله تعالى : (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) كيف لا وأن الحكم بأن أعمال الكفرة كسراب يحسبه الظلمآن ما. حتى إذا جاءه لم يجدوا شيئا حكم بانها بحيث يحسبونها في الدنيا نافعة لهم في الآخرة حتى إذا جاءوها لم يجدوها شيئا كأنه قيل: حتى إذا جاء الكفرة يوم القيامة أعمالهم التي كانوا في الدنيا يحسبونها نافعة لهم في الآخرة لم يجدوها شيئا ووجدوا الله أي حكمه وقضاه عند المحيى ، وقيل: عند العمل فوفاهم أي أعطاهم وأفيا حسابهم أي حساب أعمالهم المذكورة وجزاهم فإن اعتقادهم لنفعها بغير إيمان وعملهم بموجبه كفر على كفر موجب للعقاب قطعا، وإفراد الضميرين الراجعين إلى الذين كفروا إما لإرادة الجنس كالظلمآن الواقع في التمثيل وإما للحمل على كل واحد منهم، وكذا أفراد ما يرجع إلى أعمالهم انتهى، ولا يخفى ما فيه من البعد وارتكاب خلاف الظاهر.

وأما كان فالمراد بالظلمآن مطلق الظلمآن ، وقيل المراد به الكافر، واليه ذهب الزهري قال: شبه سبحانه ما يعمل به من لا يعتقد الإيمان بسراب يراه الكافر بالساهرة وقد غلبه عطش القيامة فيحسبه ماء فيأتيه فلا يجد ويجد زبانية الله تعالى عنده يأخذونه فيسرقونه الحميم والغساقو كأنه مأخوذ بما أخرجه عبد ابن حميد. وابن المنذر. وابن أبي حاتم من طريق السدي في غرائبهم عن أصحاب رسول الله ﷺ قال: «ان الكفار يبعثون يوم القيامة وردا عطاشا فيقولون أين الماء فيمثل لهم السراب فيحسبونه ماء فينطقون إليه فيجدون الله تعالى عنده فيفهم حسابهم والله سريع الحساب» ، واستطبع ذلك العلامة الطبري حيث قال: إنما قيد المشبه به برؤية الكافر وجعل أحواله ما يلقاه يوم القيامة ولم يطلق لقوله تعالى (ووجد الله عنده) الخ لأنه من تنمة أحوال المشبه به ، وهذا الأسلوب أبلغ لأن خيبة الكافر أدخل وحصوله على خلاف ما يؤمله أعرق • وتعقبه أبو حيان بأنه يلزم من حمل الظلمآن على الكافر تشبيه الشيء بنفسه ، ورد بأن التشبيه على ما ذكره جار الله تمثيل أو مقيد لا مفرق كما توهم فلا يلزم من اتحاد بعض المفردات في الطرفين تشبيه الشيء بنفسه كاتحاد الفاعل في إراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى- ، وبالجملة هو أحسن مما في الإرشاد فلا يخفى على من سلم ذهنه من غبار العناد •

والآية على ما روى عن مقاتل نزلت في عتبة بن ربيعة بن أمية كان تعبد ولبس المسوح والقمص الدين في الجاهلية ثم كفر في الاسلام ولا يابى ذلك قوله تعالى (والذين كفروا) لأنه غير خاص بسبب النزول وإن دخل فيه دخولا أوليا ، ولا يرد عليه أن الآية مدنية نزلت بعد بدر وعتبة قتل في بدر فإن كثيرا من الآيات نزل بسبب الأموات وليس في ذلك محذور أصلا ، ثم لا يبعد أن يكون في حكم هؤلاء الكفرة الفلاسفة ومتبعوهم من المتزيين بزى الاسلام فإن اعتقاداتهم وأعمالهم حيث لم تكن على وفق الشرع كسراب ببيعة • (أو كظلمات) عطف على (كسراب) ، وكلمة أو قيل لتقسيم حال أعمالهم الحسنة، وجوز الاطلاق باعتبار وقتين فانها كالسراب في الآخرة من حيث عدم نفعها وكالظلمات في الدنيا من حيث خلوها عن نور الحق ، وخص

هذا بالدنيا لقوله تعالى (ومن لم يجعل الله له نورا فإله من نور) فإنه ظاهر في الهداية والتوفيق المخصوص بها ،  
والأول بالآخرة لقوله تعالى (ووجد) الخ وقدّم أحوال الآخرة التي هي أعظم وأهم لاتصال ذلك بما يتعلق  
بها من قوله سبحانه (ليجزئهم) الخ ثم ذكر أحوال الدنيا تكميلاً لها \*

وجور أن يعكس ذلك فيكون المراد من الأول تشبيه أعمالهم بالسراب في الدنيا حال الموت ، ومن الثاني  
تشبيهها بالظلمات في القيامة كما في الحديث «الظلم ظلمات يوم القيامة» ويكون ذلك ترقياً مناسباً للترتيب الوقوعي  
وليس بذلك لما سمعت ، وقيل للتنويع ، وذلك أنه اثر مأمثلة أعمالهم التي كانوا يعتمدون عليها أقوى اعتقاد  
ويفتخرون بها في كل واد وناد بما ذكر من حال السراب مثلت أعمالهم القبيحة التي ليس فيها شائبة خيرية  
يفتخرون بها المغترون بالظلمات المذكورة ، وزعم الجرجاني أن المراد هنا تشبيه كفرهم فقط وهو كما ترى . والظاهر  
على التنويع أن يراد من الأعمال في قوله تعالى (أعمالهم) ما يشمل النوعين \*

واعترض بأنه يأبى ذلك قوله تعالى (ووجد الله عنده) بناء على دخوله في التشبيه لأن أعمالهم الصالحة  
وإن سلم أنها لا تنفع مع الكفر لا وخامة في عاقبتها كما يؤذن به قوله سبحانه (ووجد) الخ . وأجيب بأنه ليس فيه  
ما يدل على أن سبب العقاب الأعمال الصالحة بل وجد أن العقاب بسبب قبائح أعمالهم لكنّها ذكرت جميعها  
ليبين أن بعضها جعل هباء منثوراً وبعضها معاقب به ، وجوز أن تكون للتخيير في التشبيه لمشابهة أعمالهم الحسنة  
أو مطلقاً السراب لكونها لا غية لا منفعة فيها ، والظلمات المذكورة لكونها خالية عن نور الحق ، واختاره الكرماني .  
واعترض بأن الرضى كغيره ذكر أنها لا تكون للتخيير إلا في الطلب . وأجيب بأنه وإن اشتهر ذلك فقد ذهب  
كثير إلى عدم اختصاصه به كإن مالك . والخمشرى ووقوعه في التشبيه كثير ، وأيا ما كان فليس في الكلام  
مضاف محذوف . وقال أبو علي الفارسي : فيه مضاف محذوف والتقدير أو كذى ظلمات ، وذلك عليه ما يأتي من  
قوله سبحانه (إذا أخرج يده) والتشبيه عنده هنا يحتمل أن يكون للأعمال على نمط التشبيه السابق ويقدر أو  
كأعمال ذى ظلمات . ويحتمل أن يكون للكفرة ويقدر أو هم كذى ظلمات والكل خلاف الظاهر ، وأمر  
الضمير سيظهر لك إن شاء الله تعالى \*

وقرأ سفيان بن حسين (أو كظلمات) بفتح الواو ، ووجه ذلك في البحر بأنه جعلها واو عطف تقدمت عليها  
الهمزة التي لتقرير التشبيه الخالي عن محض الاستفهام . وقيل هي (أو) التي في قراءة الجمهور وفتحت الواو  
للمجاورة كما كسرت الدال لها في قوله تعالى (الحمد لله) على بعض القراءات ﴿فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ﴾ أى عميق كثير  
الماء منسوب إلى اللج وهو معظم ماء البحر . وقيل اللجة وهي أيضاً معظمه وهو صفة (بحر) وكذا جملة قوله تعالى :  
﴿يَغْشَاهُ﴾ أى يغطى ذلك البحر ويستتره بالكلية ﴿مَوْجٌ﴾ وقدمت الأولى لأفرادها . وقيل الجملة صفة ذى المقدر  
والضمير راجع إليه ، وقد علمت حال ذلك التقدير وقوله تعالى ﴿مَنْ فَوْقَهُ مَوْجٌ﴾ جملة من مبتدأ وخبر محلها  
الرفع على أنها صفة لموج أو الصفة الجار والمجرور وما بعده فاعل له لاعتداده على الموصوف . والمراد يغشاه  
أمواج ممتدة مترابطة بعضها على بعض ، وقوله تعالى ﴿مَنْ فَوْقَهُ سَحَابٌ﴾ صفة لموج الثانى على أحد الوجهين  
المذكورين أى من فوق ذلك الموج سحب ظلماتى ستر أضواء النجوم ، وفيه إيحاء إلى غاية تراكم الأمواج

وتضاعفها حتى كأنها بلغت السحاب ﴿ظُلُمَاتٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف أى هى ظلمات ﴿بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾ أى متكاثفة متراكمة ، وهذا بيان لكمال شدة الظلمات كما أن قوله تعالى (نور على نور) بيان لغاية قوة النور خلا أن ذلك متعلق بالمشبه وهذا بالمشبه به كما يعرب عنه مابعد.

وأجاز الحوفي أن يكون (ظلمات) مبتدأ خبره قوله تعالى (بعضها فوق بعض) . وتعبه أبو حيان وتبعه ابن هشام بأن الظاهر أنه لا يجوز لما فيه من الابتداء بالنكرة من غير مسوغ إلا أن يقدر صفة لها يؤذن بها التنوين أى ظلمات كثيرة أو عظيمة وهو تكلف . وأجاز أيضاً أن يكون (بعضها) بدلا من (ظلمات) . وتعب بانه لا يجوز من جهة المعنى لأن المراد والله تعالى أعلم الاخبار بانها ظلمات وأن بعض تلك الظلمات فوق بعض أى هى ظلمات متراكمة لا الاخبار بأن بعض ظلمات فوق بعض من غير اخبار بان تلك الظلمات السابقة متراكمة . وقرأ قبل (ظلمات) بالجر على أنه بدل من (ظلمات) الاولى لا تأكيد لها . وجملة (بعضها فوق بعض) فى موضع الصفة له . وقرأ البرزى (سحاب ظلمات) باضافة سحاب إلى ظلمات وهذه الاضافة كالاضافة فى لجين الماء أولبيان أن ذلك السحاب ليس سحاب مطر ورحمة .

﴿إِذَا أُخْرِجَ﴾ أى من ابتلى بها، واضماره من غير ذكر لدلالة المعنى عليه دلالة واضحة . وكذا تقدير ضمير يرجع إلى (ظلمات) واحتيج اليه لأن جملة (إذا أخرج) الخ فى موضع الصفة لظلمات ولا بد لها من رابط ولا يتعين ما أشرنا اليه . وقيل : ضمير الفاعل عائد على اسم الفاعل المفهوم من الفعل على حد «لا يشرب الخمر وهو مؤمن» أى إذا أخرج المخرج فيها ﴿يَدُهُ﴾ وجعلها برأى منه قريبة من عينيه لينظر إليها ﴿لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا﴾ أى لم يقرب من رؤيتها وهى أقرب شئ اليه فضلا عن أن يراها . وزعم ابن الأنبارى زيادة (يكد) . وزعم الفراء . والمبرد أن المعنى لم يرها إلا بعد الجهد فانه قد جرى العرف أن يقال: ما كاد يفعل ولم يكد يفعل فى فعل قد فعل بجهد مع استبعاد فعله وعليه جاء قوله تعالى (فذبوها وما كادوا يفعلون) ومن هنا خطأ ابن شبرمة ذا الرمة بقوله :

إذا غير النـ أى المحبين لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح

وناداه يا أبا غيلان أراه قد برح ففك وسلم له ذو الرمة ذلك فغير لم يكد ولم يكن أو لم أجد، والتحقيق أن الذى يقتضيه لم يكد وما كاد يفعل أن الفعل لم يكن من أصله ولا قارب فى الظن أن يكون ولا يشك فى هذا . وقد علم أن كاد موضوعة لشدة قرب الفعل من الوقوع ومشارفته فحال أن يوجب نفيه وجرد الفعل لأنه يودى إلى أن يكون ما قارب كذلك فالنظر إلى أنه إذا لم يكن المعنى على أن تمت حالا يبعد معها أن تكون ثم تغيرت كما فى قوله تعالى (فذبوها) الخ يلتزم الظاهر ويجعل المعنى أن الفعل لم يقارب أن يكون فضلا عن أن يكون والآية على ذلك وكذا البيت ، وقد ذكر أن لم يكد فيهما جواب (إذا) فيكون مستقبلا وإذا قلت: إذا خرجت لم أخرج فقد نفيت خروجا فى المستقبل فاستحال أن يكون المعنى فيهما على أن الفعل قد كان \* وهذا التحقيق خلاصة ما حقق الشيخ فى دلائل الاعجاز، ومنه يعلم تخطئة من زعم أن كاد نفيه لإثبات وإثباته نفي \* وفى الحواشى الشهابية أن نفي كاد على التحقيق المذكور أبلغ من نفي الفعل الداخلة عليه لأن نفي مقاربتة

يدل على نفيه بطريق برهاني إلا أنه إذا وقع في الماضي لا يتنافى ثبوته في المستقبل وربما أشعر بأنه وقع بعد اليأس منه كما في آية البقرة ، وإذا وقع في المستقبل لا يتنافى وقوعه في الماضي فإن قامت قرينة على ثبوته فيه أشعر بأنه انتفى وأيس منه بعد ما كان ليس كذلك كما في هذه الآية فإنه لشدة الظلمة لا يمكنه رؤية يده التي كانت نصب عينيه ، ثم فرع على هذا أن لك أن تقول: إن مراد من قال: إن نفيه إثبات وإثباتها نفي أن نفيه في الماضي يشعر بالثبوت في المستقبل وعكسه كما سمعت ، وهذا وجه تخطئة ابن شبرمة وتغيير ذي الرمة لأن مراده أن قديم هواها لم يقرب من الزوال في جميع الأزمان ونفيه في المستقبل يوهم ثبوته في الماضي فلا يقال: إنهما من فصحاء العرب المستشهد بكلامهم فكيف خفي ذلك عليهما ولذا استبعده في الكشف وذهب إلى أن قصتهما موضوعة أوصى بحفظ ذلك حيث قال: فاحفظه فإنه تحقيق أنيق وتوفيق دقيق سنح بمحض اللطف والتوفيق انتهى •

ولعمري أن ما أول به كلام القائل بعيد غاية البعد ولا أظنه يقع موقع القبول عنده ونفى كل فعل في الماضي لا يتنافى ثبوته في المستقبل ونفيه في المستقبل لا يتنافى وقوعه في الماضي ولا اختصاص لكاد بذلك فياليت شعري هل دفع الإيهام ما عير إليه ذو الرمة بيته فتأمل ذاك والله تعالى يتولى هداك ، ثم إن ظاهر الآية يقتضي أن مانع الرؤية شدة الظلمة وهو كذلك لأن شرط الرؤية بحسب العادة في هذه النشأة الضوء سواء كانت بمحض خلق الله تعالى كما ذهب إليه أهل الحق أو كانت بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط مصمت أو مؤلف من خطوط مجمعة في الجانب الذي يلي الرأس أو لا على هيئة مخروط بل على استواء لكن مع ثبوت طرفه الذي يلي العين واتصاله بالمرئي أو بتكيف الشعاع الذي في العين بكيفية الهواء وصيرورة الكل آلة للرؤية كما ذهب إليه فرق الرياضيين أو كانت بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد كما ذهب إليه الطائفيون ، وهذان المذهبان هما المشهوران للفلاسفة ونسب الاشرافيين منهم •

واختاره شهاب الدين القليل أن الرؤية بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقلية وإذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشرافي حضوري على المبصر فتدركه النفس شاهدة ظاهرة جليلة بلا شعاع ولا انطباع ، واختار الملاصندرا أنها بانشاء صورة مماثلة للمرئي بقدرة الله تعالى من عالم المسكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله لقيام المقبول بقابله ، وتحقيق ذلك بما له وما عليه في مبسوطات كتب الفلاسفة وربما يظن أن الظلمة سواء كانت وجودية أو عدم مأكلة من شروط الرؤية كالضوء لكن بالنسبة إلى بعض الأجسام كالاشياء التي تلعب بالليل ونفى ابن سينا ذلك وقال: لا يمكن أن تكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة وذلك لأن المضي مرئي سواء كان الرائي في الظلمة أو في الضوء كالنار نراها مطلقا ، وأما الشمس فأنما لا يمكننا أن نراها في الظلمة لأنها متى طلعت لم تبق الظلمة ، وأما الكواكب واللوامع فأنما ترى في الظلمة دون النهار لأن ضوء الشمس غالب على ضوئها وإذا انفصل الحس عن الضوء القوي لا جرم لا ينفعل عن الضعيف، فاما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى ، وبالجمله فصيرورتها غير مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لوجود المانع عن الرؤية وهو وجود الضوء الغالب انتهى ، ويمكن أن يقال: إن ضوء الشمس على ما ذكر مانع عن رؤية اللوامع ورفع مانع الرؤية شرط لها ودفع الضوء هو الظلمة فالظلمة شرط رؤية اللوامع بالليل وهو المطلوب فتدبر ولا تغفل

والله تعالى أعلم بحقائق الأمور .

( وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَبُظْلَمَ ) (نور . ٤) اعتراض تذييلي جى . به لتقرير ما أفاده التمثيل من كون أعمال الكفار كما فصل وتحقيق أن ذلك لعدم هدايته تعالى إياهم لنوره ، وإيراد الموصول للإشارة بما فى حيز الصلة إلى علة الحكم وأنهم ممن لم يشأ الله تعالى هدايتهم أى من لم يشأ الله تعالى أن يهديه الله سبحانه لنوره فى الدنيا فله هداية ما من أحد أصلا فيها ، وقيل : معنى الآية من لم يكن له نور فى الدنيا فلا نور له فى الآخرة . وقيل : كلا الأمرين فى الآخرة ، والمعنى من لم ينوره الله تعالى بعفوه ويرحمه برحمته يوم القيامة فلا رحمة له من أحد فيها والمعول عليه ما تقدم . والظاهر أن المراد تشبيه أعمال الكفرة بالظلمات المتكاثفة من غير اعتبار أجزاء فى طرفى التشبيه يعتبر تشبيه بعضها ببعض ، ومنهم من اعتبر ذلك فقال : الظلمات الأعمال الفاسدة والمعتقدات الباطلة والبحر المحي صدر الكافر وقلبه والموج الضلال والجهالة التى قد غمرت قلبه والموج الثانى الفكر المعوجة والسحاب شهوته فى الكفر وإعراضه عن الإيمان . وقيل : الظلمات أعمال الكافر والبحر هو العميق القعر الكثير الخطر الغريق هو فيه والموج ما يغشى قلبه من الجهل والغفلة . والموج الثانى ما يغشاها من شك وشبهة والسحاب ما يغشاها من شرك وحيرة فيمنعه من الاهتداء والكل كما ترى ولوجعل من باب الإشارة لسان الأمر .

( ومن باب الإشارة ) ما قيل إن فى قوله تعالى ( وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ) إشارة إلى أنه ينبغي للشيخ إذا أراد تأديب المريد وكسر نفسه الامارة أن يؤدبه بحضر طائفة من المریدين الذين لا يحتاجون إلى تأديب . ومن هنا قال أبو بكر بن طاهر : لا يشهد مواضع التأديب إلا من لا يستحق التأديب وهم طائفة من المؤمنين لا المؤمنون أجمع ، والزنا عندهم إشارة إلى الميل للدنيا وشهواتها ، وفى قوله تعالى ( الزانى لا ينكح إلا زانية ) الخ . وقوله تعالى ( الحبيثات للخبيثين ) الخ إشارة إلى أنه لا ينبغي للاختيار معاشرته لاشارة إن الطيور على أشباهها تقع . وفى قوله تعالى ( لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم ) إشارة إلى أنه لا ينبغي لمن يشنع عليه المنكرون من المشايخ أن يحزن من ذلك ويظنه شرا له فانه خير له موجب لترقيه .

وفى قوله تعالى ( ولا يأتل أولوا الفضل ) الخ إشارة إلى أنه ينبغي للشيخ والأكابر أن لا يهجروا أصحاب العثرات وأهل الزلات من المریدين وأن لا يقطعوا احسانهم وفیوضاتهم عنهم ، وفى قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأسوا وتسألوا على أهلها ) إشارة إلى أنه لا ينبغي لمن يريد الدخول على الأولياء أن يدخل حتى يجد روح القبول والاذن باقضاة المدد الروحاني على قلبه المشار اليه بالاستئناس فانه قد يكون للولى حال لا يليق للداخل أن يحضره فيه وربما يضربه ذلك ، وأطرد بعض الصوفية ذلك فيمن يريد الدخول لزيارة قبور الأولياء قدس الله أسرارهم فقال : ينبغي لمن أراد ذلك أن يقف بالباب على أكمل ما يكون من الأدب ويجمع حواسه ويعتمد بقلبه طالبا للاذن ويجعل شيخه واسطة بينه وبين الولى المذود فى ذلك فان حصل له انشراح صدره وهدى روحاني وفيض باطني فليدخل وإلا فليرجع ، وهذا هو المعنى بادب الزيارة عندهم ولم نجد ذلك عن أحد من السلف الصالح . والشبهة عند زيارتهم للائمة رضى الله تعالى عنهم ينادى أحدهم أدخل يا أمير المؤمنين أو يا ابن بنت رسول الله عليه الصلاة والسلام أو نحوه ذلك ويزعمون أن علامة الاذن حصول رقة القلب ودمع العين وهو أيضا ما لم

نعرفه عن أحد من السلف ولا ذكره فقهاؤنا وما أظنه إلا بدعة ولا يعد فاعلمها إلا مضحكة للعقلاء، وكون المزور حيا في قبره لا يستدعي الاستئذان في الدخول لزيارته، وكذا ما ذكره بعض الفقهاء من أنه ينبغي للزائر التأدب مع المزور كما يتأدب معه حيا كما لا يخفى. وقد رأيت بعد كتابتي هذه في الجوهر المنتظم في زيارة القبر المعظم صلى الله تعالى على صاحبه وسلم لابن حجر المكي مانصه، قال بعضهم: وينبغي أن يقف - يعني الزائر - بالباب وقفة لطيفة للمستأذن في الدخول على العظماء انتهى \*

وفيه أنه لا أصل لذلك ولا حال ولا أدب يقتضيه انتهى. ومنه يعلم أنه إذا لم يشرع ذلك في زيارة قبره عليه الصلاة والسلام فعدم مشروعيته في زيارة غيره من باب أولى فاحفظ ذاك والله تعالى يعصمنا من البدع وإياك. وقيل في قوله تعالى ( قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ) الخ إن فيه أمرا بغض البصر النفس عن مشتبهات الدنيا وبصر القلب عن رؤية الأعمال ونعيم الآخرة وبصر السر عن الدرجات والقربات وبصر الروح عن الالتفات إلى ما سوى الله تعالى وبصر المهمة عن أن يرى نفسه أهلا لشهود الحق تنزيها له تعالى واجلالا، وأمرا بحفظ فرج الباطن عن تصرفات الكونين فيه، والاشارة بأمر النساء بعدم ابداء الزينة إلالم استثنى إلى أنه لا ينبغي لمن تزين بزينة الاسرار أن يظهرها لغير المحارم ومن لم يسترها عن الأجانب. وبقوله تعالى ( وانكحوا الأيامى منكم ) الخ إلى النكاح المعنوي وهو أن يودع الشيخ الكامل في رحم القلب من صلب الولاية نقطة استعداد قبول الفيض الالهي. وقد أشير إلى هذا الاستعداد بقوله سبحانه ( إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله ) ثم قال جل وعلا ( وليستعفف ) أى ليحفظ ( الذين لا يجدون ) شيخا في الحال أرحام قلوبهم عن تصرفات الدنيا والهوى والشيطان ( حتى يغنيهم الله من فضله ) بأن يوفق لهم شيخا كاملا أو يخصهم سبحانه بجذبة من جذباته، وأشير بقوله تعالى ( والذين يبتغون الكتاب ) الخ إلى أن المريد إذا طلب الخلاص عن قيد الرياضة لزم اجابته ان علم فيه الخير وهو التوحيد والمعرفة والتوكل والرضا والقناعة وصدق العمل والوفاء بالعهود ووجب أن يؤتى بعض المواهب (١) التي خصها الله تعالى بها الشيخ، وأشير بقوله تعالى ( ولا تكبروا ) الخ إلى أن النفس إذا لم تكن مائلة إلى التصرف في الدنيا لم تكبر عليه. ولهم في قوله تعالى ( الله نور السموات والأرض ) كلام طويل عريض وفيما قدمنا ما يصاح أن يكون من هذا الباب، وذكر أن قوله تعالى ( رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ) بما يدخل في عمومه أهل الطريقة العلمية النقشبندية الذين حصل لهم الذكر القلبي ورسخ في قلوبهم بحيث لا ينفلون عنه سبحانه في حال من الأحوال وهذا وإن ثبت لغيرهم أيضا من أرباب الطرائق فإنما يثبت في النهايات دون المبادئ كما يثبت لأهل تلك الطريقة. وفي مكتوبات الامام الرباني قدس سره ما يغني عن الاطالة في شرح أحوال هؤلاء القوم وبيان منزلتهم في الذكر والحضور بين سائر الاقوام حشرنا الله تعالى وإياهم تحت لواء النبي عليه الصلاة والسلام، وقيل إن قوله تعالى ( ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ) إشارة لماود في حديث « خلق الله تعالى الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن أصابه منه اهتدى ومنه أخطأه ضل » والله تعالى الموفق لصالح العمل ( أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ) الخ استئناف خوطب به النبي ﷺ

للايذان كما في إرشاد العقل السليم بأن الله تعالى قد أفاض عليه أعلى مراتب النور وأجلاها وبين له من أسرار الملك والمملوك أدتها وأخفاها . وقال الطبرسي . هو بيان الآيات التي جعلها نوراً والخطاب له عليه الصلاة والسلام والمراد به جميع المكلفين والهمزة للتقرير والرؤية هنا بمعنى العلم والظاهر أن إطلاقها عليه حقيقة . وقيل هي حقيقة في الابصار وإطلاقها على العلم استعارة أو مجاز لعلاقة اللزوم ، وأياً ما كان فالمراد لم تعلم بالوحي أو بالمكاشفة أو بالاستدلال إن الله تعالى ينزهه آناً فآناً في ذاته وصفاته وأفعاله عن كل ما لا يليق بشأنه الجليل من نقص أو خلل تنزيهاً معنوياً تفهمه العقول السليمة جميع من في السموات والأرض من العقلاء وغيرهم كائنات ما كان فإن كل موجود من الموجودات الممكنة مركباً كان أو بسيطاً فهو من حيث ذاته ووجوده وأحواله المتجددة له يدل على صانع واجب الوجود متصف بصفات الكمال منزّه عن كل ما لا يليق بشأن من شأنه الجليل وقد نبه سبحانه على كمال قوة تلك الدلالة وغاية وضوحها حيث عبر عنها بما يخص العقلاء من التسييح الذي هو أقوى مراتب التنزيه وأظهرها تنزيلاً للسان الحال منزلة لسان المقال وتخصيص التنزيه بالذكر مع دلالة ما فيها على اتصافه تعالى بنعوت الكمال أيضاً لما أن مساق الكلام لتقبيح حال الكفرة في إخلالهم بالتنزيه يجعلهم الجادات شركاء له سبحانه في الألوهية ونسبتهم إياه عز وجل إلى اتخاذ الولد ونحو ذلك بما تعالى الله عنه علواً كبيراً ، وإطلاق من على العقلاء وغيرهم بطريق التغليب ، ولا يغني عن اعتباره أو اعتباره مجاز مثله إسناد التسييح المختص بالعقلاء بحسب الظاهر كما توهمه بعض الأجلة ، وحمل بعضهم التسييح على معنى مجازي شامل لتسييح العقلاء وغيرهم ويسمى عموم المجاز . ورد بأن بعضاً من العقلاء وهم الكفرة من الثقلين لا يسبحونه بذلك المعنى قطعاً وإنما تسييحهم ما ذكر من الدلالة التي يشاركون فيها غير العقلاء أيضاً . وفي ذلك من تخطئهم وتعييرهم ما فيه ، والقول بأن الكفرة يسبحون كالمؤمنين لكن من حيث لا يشعرون كما قال الحلّاج : ججودي لك تقديس بما لا يقبله ذوو العقول وحرى بأن لا يكون من المقبول ، وقال بعضهم إذا كانت من للتغليب يندرج في عمومها العقلاء المطيعون والعقلاء العاصون وغير العقلاء مطلقاً فيحمل التسييح على معنى مجازي يصح نسبته إلى كل ما ذكر وأى مانع من ذلك وهو كما ترى \*

واستظهر أبو حيان إبقاء التسييح على ظاهره وتخصيص من بالعقلاء المطيعين وما ذكر أولاً أولى \*  
 ﴿وَالطَّيْرُ﴾ بالرفع عطفًا على (من) وتخصيصها بالذكر عليه مع اندراجها في جملة ما في الأرض لعدم استمرار قرارها فيها واستقلالها بصنع بارع وإنشاء رائع قصد بيان تسييحها من تلك الجهة لوضوح انبائها عن كمال قدرة صانعها ولطف تدبير مبدعها حسبما يعرب عنه التقييد بقوله تعالى : ﴿صَافَاتٌ﴾ أي تسبحه الطير حال كونها صافات أجنحتها فإن إعطائه تعالى للأجرام الثقيلة ما يتمكن به من الوقوف في الجو والحركة كيف شاء من الاجنحة والاذناب الخفيفة وإرشادها إلى كيفية استعمالها بالقبض والبسط والتحريك يمينا وشمالا ونحو ذلك حجة واضحة الدلالة على كمال قدرة الصانع المجيد ، وغاية حكمة المبدى المعيد ، والعطف على ما استظهره أبو حيان على (من) أيضاً وقد صرح بذلك ، ونقل عن الجمهور أن تسييحها حقيقي وظاهره أنه على نحو تسييح العقلاء من الثقلين ، ولعل ملتزم ذلك لا يلتزم وجوب كون التسييح الحقيقي بالالفاظ المألوفة لنا وإلا لا يتسنى القول بأن تسييحها حقيقي مع هذا الوجوب لفقد الالفاظ المألوفة لنا منها ، ويجوز أن يقال : إنه

تعالى ألهم الطير تسبيحاً مخصوصاً يليق بها هو غير التسبيح الخالي الذي هو الدلالة السابقة ويقدر فعل رافع لها يراد منه ذلك المعنى الملهم أى ويسبح الطير، وتخصيص تسبيحها بذلك المعنى بالذكر لما أن أصواتها أظهر وجوداً وأقرب حملاً على التسبيح لكن التقييد بالحال على هذا حاله في الحسن دون حاله على ما سبق •

وقرأ الأعرج (والطير) بالنصب على أنه مفعول معه، وقرأ الحسن . وخارجة عن نافع (والطير صافات) برفعها على الابتداء والخبرية، والظاهر على هذه القراءة أن قوله تعالى ﴿كُلُّ قَدْعَلَمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ خبر بعد خبر وعلى قراءة الجمهور استئناف جىء به لبيان كمال عراقة كل واحد مما ذكر من الطير وما اندرج في عموم (من في السموات والأرض) في التنزيه ورسوخ قدمه فيه بتمثيل حاله بحال من يعلم ما يصدر عنه من الأفاعيل فيفعلها عن قصد ونية لا عن اتفاق بلا روية، وقد أدمع سبحانه في تضاعيفه الإشارة إلى أن لكل واحد من الأشياء المذكورة مع ما ذكر من التنزيه حاجة ذاتية إليه تعالى واستفاضة منه عز وجل لما يهيمه بلسان استعداده، وتحقيقه أن كل واحد من الموجودات الممكنة في حد ذاته بمنزلة عن استحقاق الوجود ولكنه مستعد لأن يفيض عليه منه تعالى ما يليق بشأنه من الوجود وما يتبعه من الكمالات ابتداء وبقاء فهو مستفيض منه تعالى على الاستمرار فيفيض عليه في كل آن من فنون الفيوض المتعلقة بذاته وصفاته ما لا يحيط به نطاق البيان بحيث لو انقطع ما بينه وبين العناية الربانية من العلاقة لا نعدم بالمرّة، وقد عبر عن تلك الاستفاضة المعنوية بالصلاة التي هي الدعاء والابتهاال لتكميل التمثيل، وتقديمها على التسبيح في الذكر لتقدمها عليه في الرتبة كذا في إرشاد العقل السليم، والكلام عليه استعارة تمثيلية والمضاف إليه الذي ناب عنه تنوين (كل) ما يشمل المذكور المصريح به والمندرج تحت العموم حتى الجماد وضمير (علم) وكذا ضمير (صلاته وتسبيحه) لكل واحد واليه ذهب الزجاج •

وزعم بعضهم أنه يكون في (علم) على ذلك استعارة تبعية وقال في بيان ذلك: إنه يشبه دلالة كل واحد من المذكورين على الحق بلسان الحق والمقال وميل كل منهم إلى النفع اختياراً أو طبعاً بعلم التسبيح والصلاة فيطلق على كل واحد من تلك الدلالة والميل اسم العلم على سبيل الاستعارة ويشتمل منه لفظ علم، ومن له أدنى ذوق لا يرتضيه، وجوز أيضاً أن يكون الصلاة مجازاً عن الميل والتسبيح مجازاً عن الدلالة ومع هذا قيل إنه وإن صح غير مناسب للتمثيل، وزعم بعض أن الأولى أن يجعل المضاف إليه غير شامل للجهد وليس بذلك، وجوز أن يكون ضميراً (صلاته وتسبيحه) لله تعالى على أن الإضافة للمفعول، وجوز أن يكون لكل واحد من السموات والأرض ويكون ضمير (علم) لله عز وجل، وقال غير واحد: يجوز أن لا يكون هناك استعارة والعلم على حقيقته ويراد به مطلق الإدراك ويراد بما ناب عنه التنوين أنواع الطير أو أفرادها وبالصلاة والتسبيح ما ألهمه الله عز وجل كل واحد من الدعاء والتسبيح الخصوصين به، ولا بعد في هذا الإلهام فقد ألهم سبحانه كل نوع من أنواع الحيوانات علوماً دقيقة لا يكاد يهتدى إليها جهابذة العقلاء وهذا مما لا سبيل إلى إنكاره أصلاً كيف لا وإن القنفذ مع كونه أبعد الحيوانات من الإدراك قالوا: إنه يحس بالشمال والجنوب قبل هبوبهما فيغير المدخل إلى جحره، والجملة على هذا لبيان كمال الرسوخ في الأمرين وأن صدورهما عن الطير ليس بطريق الاتفاق بلا روية بل عن علم واتقان نظير ما مر لكن لا على سبيل التمثيل، وقدر فعل رافع للطير



عليه أى ويسبح الطير كما تقدم ولم تحمل معطوفة على (من) مرفوعة برافعا قيل لأنه يؤدي إلى أن يراد بالتسبيح الدال عليه الفعل المذكور معنى مجازى شامل للتسبيح المقالي والحالي من العقلاء وغيرهم ، وقد تقدم ما فيه ، وجوز جعل ما ناب عنه التنوين ما يشمل الطير وغيره من المندرج في العموم السابق، وفيه أن مما اندرج في العموم الجراد ولا ينسب اليه العلم وإن كان معنى مطلق الإدراك والتزم أن له علما وأنه سبحانه ألهمه صلاة وتسبيحا لا تقين به مما لا يرتضيه كثير من الناس ، وقد تقدم لك ما يتعلق بهذا المقام في سورة الاسراء فتذكر • وجوز بعضهم على تقدير حمل العلم على المعنى الحقيقي أن يكون عطف التسبيح على الصلاة من عطف التفسير ، وأنت تعلم أنه إذا قبل ذلك على ذلك التقدير فما المانع من قبوله على التقدير السابق من جعل الاستعارة تمثيلية ، نعم يفوت حينئذ الإدماج الذي أشير اليه فيما مر وهو ليس بمانع ، والحق أن احتمال التفسير بعيد ولا داعى إلى ارتكابه بل يفوت عليه ما يفوت كما لا يخفى ، وقوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ٤١﴾ أى بالذى يفعلونه اعتراض تذييلي مقرر لمضمون ما قبله ، و(ما) إما عبارة عن الدلالة الشاملة لجميع الموجودات من العقلاء وغيرهم والتعبير عنها بالفعل مسندا إلى ضمير العقلاء لما أشيرنا اليه أول الكلام ، وأما عبارة عنها وعن التسبيح الخاص بالطير معا أو عن تسبيح الطير فقط فالفعل على حقيقته وإسناده إلى ضمير العقلاء لمسار ، والاعتراض حينئذ مقرر لتسبيح الطير فقط وعلى الأولين لتسبيح الكل ، وإما عبارة عن الأعم من الصلاة والتسبيح وغيرهما من الأفعال الصادرة عن السموات والأرض والأحوال العارضة له والاعتراض حينئذ مقرر لمضمون (كل قد علم) أى الله تعالى صلاته وتسبيحه وأمر التعبير بالفعل والإسناد إلى ضمير العقلاء لا يخفى ، ولتعدد الأوجه فيما مر تعددت الاحتمالات هنا فتأمل ولا تغفل •

وقرأ الحسن . وعيسى . وسلام . وهرون عن أبى عمرو (تفعلون) بناء الخطاب ، وفيه كما قيل وعيد وتخويف ولعل الظاهر أن الخطاب فيه للكفرة ، وربما يجوز أن يكون ضمير الجمع على قراءة الجمهور لهم أيضا على أن المراد بالجملة تخويفهم لاعتراضهم عن تسبيحه تعالى بعد أن أخبر سبحانه عن خبر بأنه قد علم صلاته وتسبيحه ، وهذا وإن كان بعيداً إلا أن في القراءة المذكورة نوع تأييد له ﴿وَلِلَّهِ الْمُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ لا لغيره تعالى استقلالاً أو اشتراكاً لأنه سبحانه الخالق لها ولما فيها من الذوات والصفات وهو المتصرف في جميعها إيجاداً وإعداماً وإبداء وإعادة ، وقوله تعالى : ﴿وَالِىَ اللَّهُ﴾ أى اليه عز وجل خاصة لا إلى غيره أصلاً ﴿الْمُصِيرُ ٤٢﴾ أى رجوع الكل بالفناء والبحث بيان لاختصاص الملك به تعالى في المنتهى إثرياً باختصاصه به تعالى في المبتدأ ، وقيل : إن الجملة لبيان أن ما يرى من ظهور بعض الآثار على أيدي الخلق لا يتنافى الحصر السابق بإفادة أن الانتهاء اليه تعالى لا إلى غيره ويكفى ذلك في الحصر ولعل الأول أولى ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لتربية المهابة والاشعار بعلّة الحكم ، وقوله تعالى : ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَرْجِىْ سَحَابًا﴾ الخ كالتأكيّد لما قبله والتنوير له والازجاء سوق الشيء برفق وسهولة ، وقيل : سوق الثقل برفق وغلب على ما ذكر بعض الأجلة في سوق شئ يسير أو غير معتد به ، ومنه البضاعة المزجاة أى المسوقة شيئاً بعد شئ على قلة وضعف ، وقيل : أى التى ترجى أى تدفع للرغبة عنها ، وفى التعبير يترجى على ما ذكر إماماً إلى أن السحاب

بالنسبة إلى قدرته تعالى بما لا يعتد به ، وهو اسم جنس جمعى واحده سبحانه ، والمعنى كما فى البحر يسوق سحابة إلى سحابة ﴿ ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُمْ ﴾ بأن يوصل سحابة بسحابة ، وقال غير واحد : السحاب واحد كالعلماء والمراد يؤلف بين أجزائه وقطعه وهذا لأن بين لاتضاف لغير متعدد وبهذا التأويل يحصل التعدد كما قيل به فى قوله : بين الدخول فحول ، واستغنى بعضهم عنه بجعل السحاب اسم جنس جمعى على ما سمعت \*

وقرأ ورش عن نافع (يولف) غير مهموز ﴿ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا ﴾ أى مترابكاً بعضه فوق بعض ﴿ فَتَرَى الْوَدْقَ ﴾ أى المطر شديداً كان أو ضعيفاً إثر تراكمه وتكاثفه ، وأخرج ابن أبى حاتم عن أبى بجيلة عن أبيه أنه فسر الودق بالبرق ولم نره لغيره والذي رأيناه فى معظم التفاسير وكتب اللغة أنه المطر ﴿ يَخْرُجُ مِنْ خَلَالِهِ ﴾ أى من فتوقه ومخارجه التى حدثت بالتراكم والانحصار وهو جمع خلل كجبال وجبل ، وقيل : هو مفرد كحجاب وحجاز ، وأيد بقراءة ابن عباس . وابن مسعود . وابن زيد . والضحاك . ومعاذ العنبرى عن أبى عمرو . والزعفرانى من (خلله) والمراد حينئذ الجنس ، والجملة فى موضع الحال من (الودق) لأن الرؤية بصرية ، وفى تعقيب الجعل المذكور برؤيته خارجاً لا بخروجه من المبالغة فى سرعة الخروج على طريقة قوله تعالى : ( فقلنا اضرب بعصاك البحر فانفاق ) ومن الاعتناء بتقرير الرؤية ما لا يخفى ﴿ وَيَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ ﴾ أى من السحاب فان كل ما علاك سماء ، وكان العدول عنه إلى السماء للإيماء إلى أن للسمو مدخلا فيما ينزل بناء على المشهور فى سبب تكون البرد ، وجوز أن يراد بها جهة العلو وللإيماء المذكور ذكرت مع التنزيل ﴿ مِنْ جِبَالٍ ﴾ أى من قطع عظام تشبه الجبال فى العظم على التشبيه البليغ كما فى قوله تعالى : (حتى إذا جعله نارا) والمراد بها قطع السحاب ، ومن الغريب الذى لا تساعد اللغة كما فى الدرر والغرر الرضوية قول الاصهبانى : إن الجبال ما جبله الله تعالى أى خلقه من البرد ﴿ فِيهَا ﴾ أى فى السماء ، والجار والمجرور فى موضع الصفة لجبال ، وقوله تعالى : ﴿ مِنْ بَرْدٍ ﴾ وهو معروف ، وسمى بردا لأنه يبرد وجه الأرض أى يقشره من بردت الشئ بالمبرد مفعول (ينزل) على أن من تبعيضية ، وقيل : زائدة على رأى الأخفش والأوليان لابتداء الغاية ، والجار والمجرور الثانى بدل من الأول بدل اشتغال أو بعض أى ينزل مبتدأ من السماء من جبال كائنة فيها بعض برد أو بردا \*

وزعم الحوفى أن من الثانية للتبعيض كالثالثة مع قوله بالبداية وهو خطأ ظاهر ، وقيل : من الأولى ابتدائية والثانية للتبعيض واقعة موقع المفعول ، وقيل : زائدة على رأى الأخفش أيضا والثالثة للبيان أى ينزل مبتدأ من السماء بعض جبال أو جبالا كائنة فيها التى هى برد فالمنزول برد ، وعن الأخفش إن (من) الثانية ومن الثالثة زائدتان وكل من المجرورين فى محل نصب أما الأولى فعلى المفعولية لينزل وأما الثانى فعلى البدلية منه أى ينزل من السماء جبالا بردا وما آله ينزل من السماء بردا

وقال الفراء : هما زائدتان إلا أن المجرور باولاهما فى موضع نصب على المفعولية والمجرور بثنائيهما فى موضع رفع إما على أنه مبتدأ (فيها) خبره والضمير من (فيها) للجبال أى ينزل من السماء جبالا فى تلك الجبال برد لاشئ آخر من حصى وغيره ، وإما على أنه فاعل (فيها) لأنه قد اعتمد على الموصوف أعنى الجبال وضمير راجع إليها أيضا . والمراد بالجبال على غيره أقول الكثرة مجازا وقد جاء استعمالها فيها كذلك فى قول ابن مقبل :

إذا مت عن ذكر القوافي فلن ترى لها شاعرا منى أطب وأشعرا  
وأكثر بيتا شاعر ضربت له بطون جبال الشمر حتى تيسرا  
ويقال: عنده جبل من ذهب وجبل من علم، وعن مجاهد. والكلي وأكث المفسرين أن المراد بالسما المظلة  
وبالجبال حقيقة قالوا: إن الله تعالى خلق في السماء جبالا من برد كما خلق في الأرض جبالا من حجر وليس  
في العقل ما ينفيه من قاطع فيجوز إبقاء الآية على ظاهرها كما قيل، والمشهور بين أهل الحكمة أن انبعاث قوى  
السماويات وأشعتها قد يوجب تصعيد أجسام لطيفة مرتفعة عن الماء ممزجة مع الهواء وهي التي تسمى بخارا  
وإنقله بالنسبة إلى الدخان لرطوبته ويسد الدخان يقف في حيز الهواء بحيث لا يكون واصلا إليه الحرارة الكائنة  
من الشعاع المنعكس عن جرم الأرض ويكون متباعدًا عن المتسخن بحرارة النار فيبقى في الطبقة الباردة من الهواء  
فيبرد ويتكاثف بالتصاعد شيئا فشيئا فيرتكز منه سحاب فيقطر مطرا إما كاه أو بعضه ويتفرق بعضه لبقائه على  
صورته الهوائية واستحالة ما قطر إلى صورته المائية فإن طالقت مسافتها اتصلت فكانت قطراتها أكبر وإن اشتد  
البرد عليها صارت بردا أو نزلت ثلجا وامتنع تصاعد البخار عند ذلك فيبرد وجه الأرض مع برد الجو فيكون  
من ذلك البرد القوى فإن صادف ريحا اشتد البرد لازلتها البخار الأرضي وإن لم يصادف ريحا أذاب البخار  
الثلج وسخن وجه الأرض، وذكروا أنه كلما طالقت المسافة حتى اتصلت وكبرت القطرات وصادف البرد كان  
البرد أكبر مقدارا وقد ينعقد المطر بردا داخل السحاب ثم ينزل وذلك في الربيع عند ما يصيبه سخونة من  
خارجة فتبطن البرودة في داخله عند انحلاله قطرات فيجمد وقد يكون البخار أكثر تكاثفا فلا يقوى على  
الارتفاع ويبرد بسرعة بما يوافيه من برد الليل لعدم الشعاع، وليس بحيث يصير سحابا فيكون منه الظل  
وقد يجمد في الأعلى قبل تراكمه فيكون منه الصقيع وقد يتكاثف الهواء لافراط البرد فينعقد سحابا ويمطر  
بحاله، والحق أن كل ذلك مستند إلى إرادة الله عز وجل ومشيئته سبحانه المبنية على الحكم والمصالح والأسباب  
التي ذكرت عادية ولا أرى بأسا بالقول بذلك وباعتبار أن أول الأسباب القوى السماوية وأشعتها صح أن  
يقال: إن الانزال مبتدأ من السماء على ما أشار إليه العلامة البيضاوي في الكلام على سورة البقرة، وحمل  
الآية على ما يوافق المشهورة لا يخل بجزائها بل هي عليه أجزل وعن شكوك العوام أبعد لاسيما أهل الجبال  
الذين قد يمتطرون وينزل على أرضهم البرد وهم فوق الجبال في الشمس (فيصيب به) أي بما ينزل من البرد  
(من يشاء) أي يصيبه فيناله ما يناله من ضرر في ماله ونفسه (ويصرفه عن من يشاء) أن يصرفه عنه فينجو  
من غائلته، ورجوع الضميرين إلى البرد هو الظاهر •

وفي البحر يحتمل رجوعهما إلى (الودق) والبرد وجرى فيهما مجرى اسم الإشارة كأنه قيل فيصيب بذلك  
ويصرف ذلك والمطر أغلب في الإصابة والصرف وأبلغ في المنفعة والامتنان اه وفيه بعد ومنع ظاهر •  
(يكاد سنابرقه) أي ضربه برق السحاب الموصوف بما مر من الأجزاء والتأليف وغيرهما، وإضافة البرق إليه  
قبل الأخبار بوجوده فيه للإيدان بظهور أمره واستغنائه على التصريح به وعلى ما سمعت عن أبي بجيلة لا يحتاج  
إلى هذا ورجوع الضمير إلى البرد أي برق البرد الذي يكون معه ليس بشيء، وتقدم الكلام في حقيقة البرق فتذكره  
وقرأ طلحة بن مصرف (سنا) ممدودا (برقه) بضم الباء وفتح الراء جمع برقة بضم الباء وهي المقادير

من البرق كالغرفة . واللقمة ، وعنه أيضاً أنه قرأ (برقه) بضم الباء والراء أتبع حركة الراء لحركة الباء كما قيل نظيره في (ظلمات) والسنة ممدوداً بمعنى العلو وارتفاع الشأن ، وهو هنا كناية عن قوة الضوء ، وقرئ ( يكاد سنا) بادغام الدال في السين (يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ ٤٣) أي يخطفها من فرط الاضائة وسرعة ورودها ؛ وفي إطلاق الابصار مزيد تهويل لأمره وبيان لشدة تأثيره فيها كأنه يكاد يذهب بها ولو عند الإغماض وهذا من أقوى الدلائل على كمال القدرة من حيث أنه توليد للضد من الضد .

وقرأ أبو جعفر (يذهب) بضم الياء وكسر الهاء ، وذهب الاخفش . وأبو حاتم إلى تخطئته في هذه القراءة قالا : لأن الباء تعاقب الهمزة ، ولا يجوز اجتماع أداتى تعديّة ، وقد أخطأ في ذلك لأنه لم يكن ليقرأ إلا بما روى وقد أخذ القراءة عن سادات التابعين الآخذين عن جلة الصحابة أبي وغيره رضى الله تعالى عنهم ولم يفرد هو بها كما زعم الزجاج بل قرأ أيضاً كذلك شيبة وخرج ذلك على زيادة الباء أى يذهب الابصار وعلى أن الباء بمعنى من كما في قوله :

فلثمت فاما قابضا بقرونها شرب التزيف ببرد ماء الحشرج  
والمفعول محذوف أى يذهب النور من الابصار ، وأجاز الحريري في نقل عنه الطيبي الجمع بين أداتى تعديّة (يَقْلِبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) باتيان أحدهما بعد الآخر أو بنقص أحدهما وزيادة الآخر أو بتغيير أحوالهما بالحر والبرد وغيرهما بما يقع فيهما من الأمور التي من جملتها ما ذكر من ازجاء السحاب وارتفاع عليه ، وكأن الجملة على هذا استئناف لبيان الحكمة فيما مر ، وعلى الأولين استئناف لبيان أنه عز وجل لا يتعاصاه ما تقدم من الازجاء وما بعده ، وقيل هي معطوفة على ما تقدم داخلية في حيز الرؤية وأسقط حرف العطف لقصد التعداد وهو كما ترى (إِنَّ فِي ذَلِكَ) إشارة إلى ما فصل آنفاً ، وما فيه من معنى البعد مع قرب المشار اليه للايذان بعلو رتبته وبعد منزلته (أعبراً) لدلالة واضحة على وجود الصانع القديم ووحده وكمال قدرته وإحاطة علمه بجميع الأشياء ونفاذ شئنه وتنزهه عما لا يليق بشأنه العلى ، ودلالة ذلك على الوحدة بواسطة برهان التمانع وإلا ففيه خفاء بخلاف دلالة على ما عدا ذلك فإنها واضحة (لَأُولَى الْأَبْصَارِ ٤٤) أى لكل من له بصيرة راجعها ويعملها فالأبصار هنا جمع بصير بمعنى البصيرة بخلافها فيما سبق . وقيل : هو بمعنى البصر الظاهر كما هو المتبادر منه ، والتعبير بذلك دون البصائر للايذان بوضوح الدلالة .

وتعقب بأنه يلزم عليه ذهاب حسن التجنيس وارتكاب ما هو كالاخطاء ، واشتهر أنه ليس في القرآن جناس تام غير ما في قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة) وفيه كلام نقله السيوطي في الاتقان ناشئ عند من دقق النظر من عدم الاتقان ، واستنبط شيخ الاسلام ابن حجر العسقلاني موضعاً آخر وهو هذه الآية الكريمة وهو لا يتم إلا على ما قلنا ، وأشار اليه البيضاوي وغيره (١) ولعل من اختار المتبادر راعى أن حسن تلك الاشارة فوق حسن التجنيس فتأمل (وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ) أى كل حيوان يدب على الأرض وأدخلوا في ذلك الطائر والسمك ، وظاهر كلام بعض أئمة التفسير أن الملائكة والجن

يدخلون في عموم الدابة ، ولعلها عنده كل ما دب وتحرك مطلقا ومعظم اللغويين يفسرها بما سمعت ، والتاء فيها للنقل إلى الاسمية لالتأنيث ، وقيل دابة واحد دباب كخائنة وخائن •

وقرأ حمزة . والكسائي . وابن وثاب . والأعمش (خالق) اسم فاعل (كل دابة) بالجر بالاضافة (من ماء) هو جزء مادته وخصه بالذكر لظهور مزيد احتياج الحيوان بعد كمال تركيبه اليه وأن امتزاج الاجزاء الترابية به إلى غير ذلك أو ماء مخصوص هو النطفة فالتنكير على الأول للأفراد النوعي ، وعلى الثاني للأفراد الشخصي • وجوز أن يكون عليهما لذلك ، وكلمة (كل) على الثاني للتكثير كما في قوله تعالى (يجي اليه ثمرات كل شئ) لأن من الدواب ما يتولد لاعن نطفة . وزعم بعضهم أنها على الأول لذلك أيضا بناء على شمول الدابة للملائكة المخلوقين من نور وللجن المخلوقين من نار ، وادعى أيضا أن من الإنس من لم يخلق من ماء أيضا وهو آدم . وعيسى عليهما السلام فإن الأول خلق من التراب والثاني خلق من الروح ولا يخفى ما فيه ، وجوز أن يعتبر العموم في (كل) ويراد بالدابة ما يخلق بالتوالد بقرينة من ماء أى نطفة وفيه بحث ، وقيل ما من شئ دابة كان أو غيره إلا وهو مخلوق من الماء فهو أصل جميع المخلوقات لما روى أن أول ما خلق الله تعالى جوهره فنظر إليها بعين الهيبة فصارت ماء ثم خلق من ذلك الماء النار والهواء والنور وخلق منها الخلق ، وأيا ما كان فن متعلقة بخلق ، وقال القفال واستحسنه الامام : هي متعلقة بمحذوف وقع صفة لدابة فالمراد الاخبار بأنه تعالى خلق كل دابة كائنه أو متولدة من الماء فعموم الدابة عنده مخصص بالصفة وعموم (كل) على ظاهره • والظاهر أنه متعلق بخلق وهو أوفق بالمقام كما لا يخفى على ذوى الأفهام ، وتنكير الماء هنا وتعريفه في قوله تعالى (وجعلنا من الماء كل شئ حي) لأن القصد هنا إلى معنى الافراد شخصا أو نوعا والقصد هناك إلى معنى الجنس وأن حقيقة الماء مبدأ كل شئ حي ﴿فَنَهُم مِّن يَّمْشَى عَلَى بَطْنِهِ﴾ كالحيات والسماك وتسمية حركتها مشيا مع كونها زحفا مجازا للبالغة في إظهار القدرة وانها تزحف بلا آلة كشبه المشي وأقوى ، ويزيد ذلك حسنا ما فيه من المشاكاة لذكر الزاحف مع المشاشين ، ونظير ما هنا من وجهه قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) على رأى ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَّمْشَى عَلَى رِجْلَيْنِ﴾ كالانس والطير ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَّمْشَى عَلَى أَرْبَعٍ﴾ كالنعم والوحش •

والظاهر أن المراد أربع أرجل فيفيد إطلاق الرجل على ما تقدم من قوائم ذوات القوائم الأربع وقد جاء إطلاق اليد عليه وعدم ذكر من يمشى على أكثر من أربع كالعناكب وأم أربع وأربعين وغير ذلك من الحشرات لعدم الاعتداد بها مع الإشارة إليها بقوله سبحانه ﴿يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ أى بما ذكر وبما لم يذكر بسيطا كان أو مركبا على ما يشاء من الصور والأعضاء والحركات والطباع والقوى والأفاعيل . وزعم الفلاسفة أن اعتماد ماله أكثر من أربع من الحيوان إنما هو على أربع ولا دليل لهم على ذلك . وفي مصحف أبي ومنهم من يمشى على أكثر وهو ظاهر في خلاف ما يزعمون لكنه لم يثبت قرآنا ، وتذكر الضمير في (منهم) لتغليب العقلاء ، وبني على تغليبهم في الضمير التعبير بمن واقعة على ما لا يعقل قاله الرضى ، وظاهر بعض العبارات يشعر باعتبار التغليب في (كل دابة) وليس بمراد بل المراد أن ذلك لما شمل العقلاء وغيرهم على طريق الاختلاط لزم اعتبار ذلك في الضمير العائد عليه وتغليب العقلاء فيه ، ويفهم من كلام بعض المحققين أن

لا تغليب في ( من ) الاولى والثالثة بل هو في الثانية فقط ، وقد يقال : لا تغليب في الثلاثة بعد اعتباره في الضمير فتدبر . وترتيب الاصناف حسبها رتب لتقديم ما هو أعرف في القدرة ؛ ولا ينافي ذلك كون المشى على البطن بمعنى الزحف مجازا كما توهم ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لتفخيم شأن الخلق المذكور والايذان بأنه من أحكام الألوهية ، والاظهار في قوله سبحانه ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٤٥ ﴾ أى يفعل ما يشاء كما يشاء لذلك أيضا مع تأكيد استقلال الاستئناف التعليلي ﴿ لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُبِينَاتٍ ﴾ أى لكل ما يليق بيانه من الأحكام الدينية والاسرار التكوينية أو واضحات في أنفسها ، وهذا كالمقدمة لما بعده ولذا لم يأت بالعاطف فيه كما أتى سبحانه به فيما مر من قوله تعالى ( ولقد أنزلنا اليكم آيات مبينات ومثلا من الذي خلوا ) الآية ، ومن اختلاف المساق يعلم وجه ذكر ( اليكم ) هناك وعدم ذكره هنا \*

﴿ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ هدايته بتوقيفه للنظر الصحيح فيها والتدبر لمعانيها ﴿ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٤٦ ﴾ موصل إلى حقيقة الحق والفوز بالجنة ﴿ وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ ﴾ شروع في بيان أحوال بعض من لم يشأ الله تعالى هدايته إلى صراط مستقيم وهم صنف من الكفرة الذي سبق وصف أعمالهم . أخرج ابن المنذر . وغيره عن قتادة أنها نزلت في المنافقين وروى عن الحسن نحوه ، وقيل نزلت في بشر المنافق دعاه يهودى في خصومة بينهما إلى رسول الله ﷺ ودعا هو اليهودى إلى كعب بن الأشرف ثم تحاكما إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فحكم لليهودى فلم يرض المنافق بقضائه عليه الصلاة والسلام وقال : نتحاكم إلى عمر رضى الله تعالى عنه فلما ذهب اليه قال له اليهودى : قضى لى النبي ﷺ فلم يرض بقضائه فقال عمر للمنافق : أكذلك ؟ فقال : نعم فقال : مكانكما حتى أخرج اليكما فدخل رضى الله تعالى عنه بيته وخرج بسيفه فضرب عنق ذلك المنافق حتى برد وقال : هكذا أقضى لمن لم يرض بقضاء الله تعالى ورسوله ﷺ فنزلت ، وقال جبريل عليه السلام : إن عمر فرق بين الحق والباطل فسمى لذلك الفاروق ، وروى هذا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وقال الضحاك : نزلت في المغيرة بن وائل كان بينه وبين على كرم الله تعالى وجهه خصومة في أرض فتقاسما فوقع لعل ما لا يصيبه الماء إلا بمشقة فقال المغيرة : بعنى أرضك فباعها إياه وتقابضا فقيل للمغيرة : أخذت سبخة لا ينالها الماء فقال لعل كرم الله تعالى وجهه : اقبض أرضك فانما اشتريتها إن رضيتها ولم أرضها فان الماء لا ينالها فقال على : قد اشتريتها ورضيتها وقبضتها وانت تعرف حالها لا أقبلها منك ودعاه إلى أن يخاصمه إلى رسول الله ﷺ فقال : أما محمد فلست آتبه فانه ييغضنى وأنا أخاف أن يحيف على فنزلت ، وعلى هذا وما قبله جمع الضمير لعموم الحكم أو لأن مع القائل طائفة يساعدهونه ويشايعونه في تلك المقالة كما في قولهم بنو فلان قتلوا قتيلا والقاتل واحد منهم ، وإعادة الباء للبالغة في دعوى الايمان وكذا التعبير عنه ﷺ بعنوان الرسول وقولهم مع ذلك ﴿ وَأَطَعْنَا ﴾ أى واطعنا الله تعالى والرسول ﷺ في الأمر والنهى ﴿ ثُمَّ يَتَوَلَّى ﴾ أى يعرض عما يقتضيه هذا القول من قبول الحكم الشرعى عليه ﴿ فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ﴾ أى من بعد ما صدر عنهم من ادعاء الايمان بالله تعالى وبالرسول ﷺ والطاعة لهما ، وما في ذلك من معنى البعد للايذان بكونه أمرا معتادا به واجب المراعاة ﴿ وَمَا أَوْلَتْكَ ﴾ إشارة إلى القائلين ( آمنا ) الخ وهم المنافقون

جميعهم لا إلى الفريق المتولى منهم فقط ، وما فيه من معنى البعد للإيدان ببعد منزلتهم في الكفر والفساد أى وما أولئك الذين يدعون الايمان والطاعة ثم يتولى بعضهم الذين يشاركونهم في العقد والعمل (بالمؤمنين ٤٧) أى المؤمنين حقيقة كما يعرب عنه اللام أى ليسوا بالمؤمنين المعهودين بالاخلاص والثبات عليه ، ونفى الايمان بهذا المعنى عنهم مقتضى لنفيه عن الفريق على أبلغ وجه وآكده ولذا اختير كون الإشارة إليهم ، وجوز أن تكون للفريق على أن المراد بهم فريق منافقون، وضمير (يقولون) للمؤمنين مطلقاً، والحكم على أولئك الفريق بنفى الايمان لظهور أمارة التكذيب الذى هو التولى منهم ، و (ثم) على هذا حسبا قرره الطيبي للاستبعاد كأنه قيل كيف يدخلون في زمرة المؤمنين الذين يقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يعرضون ويتجاوزون عن الفريق المؤمنين ويرغبون عن تلك المقالة وهذا بعيد عن العاقل المميز ، وعلى الأول حسبا قرره أيضا للتراخي في الرتبة إيدانا بارتفاع درجة كفر الفريق المتولى عنهم انحطاط درجة أولئك •

وفي الكشف أن الكلام على تقدير كون الإشارة إلى القائمين لا إلى الفريق المتولى وحده كاستدراك وفيه دلالة على ترغل المتولين في الكفر وأصل الكفر شامل للطائفتين ، وأما على تقدير اختصاص الإشارة بالمتولين ففائدة (ثم) استبعاد التولى بعد تلك المقالة ، وفائدة الاخبار بإظهار أنهم لم يثبتوا على قولهم كأنه قيل • يقولون هذا ثم يوجد فيهم ما يضاذه فلا يكون في دليل خطابه أن غيرهم مؤمن انتهى ، وعليه فضمير (يقولون) للمنافقين الشاملين للفريق المتولى لا للمؤمنين مطلقاً على الوجهين فتأمل •

(وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم) أى وبين خصومهم ، وضمير (يحكم) للرسول عليه الصلاة والسلام ، وجوز أن يكون الضمير عائداً إلى ما يفهم من الكلام أى المدعوا إليه وهو شامل لله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام لكن المباشر للحكم هو الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، وذكر الله تعالى على الوجهين لتفخيمه عليه الصلاة والسلام والايدان بجلالة محله عنده تعالى وأن حكمه في الحقيقة حكم الله عز وجل فقد قالوا: إنه إذا ذكر اسمان متعاطفان والحكم إنما هو لأحدهما كما في نحو قوله تعالى: (يخادعون الله والذين آمنوا) أفاد قوة اختصاص المعطوف بالمعطوف عليه وإنهما بمنزلة شئ واحد بحيث يصح نسبة أوصاف أحدهما وأحواله إلى الآخر ، وضمير (دعوا) يعود إلى ما يعود إليه ضمير (يقولون) أى وإذا دعى المنافقون أو المؤمنون مطلقاً (إذا فريق منهم معرضون ٤٨) أى فاجأ فريق منهم الاعراض عن المحاكمة إليه عليه الصلاة والسلام ليكون الحق عليهم وعليهم بأنه صلى الله عليه وسلم لا يحكم إلا بالحق ، والجملة الشرطية شرح للتولى وبالمبالغة فيه حيث أفادت مفاجأتهم الاعراض عقب الدعوة دون الحكم عليهم مع ما في الجملة الاسمية الواقعة جزاء من الدلالة على الثبوت والاستمرار على ما هو المشهور ، والتعبير (بينهم) دون عليهم لأن المتعارف قول أحد المتخاصمين للآخر : اذهب معى إلى فلان ليحكم بيننا لا عليك وهو الطريق المنصف ، وقيل : هذا الاعراض إذا اشتبه عليهم الأمر، ولذا قال سبحانه: (بينهم) لا عليهم وفي ذلك زيادة في المبالغة في ذمهم وفيه بحث •

(وإن يكن لهم الحق) أى لا عليهم كما يؤذن به تقديم الخبر (يأتوا إليه) أى إلى الرسول صلى الله

تعالى عليه وسلم ﴿مُذْعِنِينَ ٤٩﴾ متقادين لعلمهم بأنه عليه الصلاة والسلام يكملهم، والظاهر تعلق إلى بيا أتوا، وجوز تعلقها بمذعنين على أنها بمعنى اللام أو على تضمين الاذعان معنى الاسراع وفسره الزجاج بالاسراع مع الطاعة، وتقديم المفعول للاختصاص أو للفاصلة أولهما، وعبر بإذا فيما مر إشارة إلى تحقق الشرط وبأن هنا إشارة إلى عدم تحققه وفي ذلك أيضا ذم لهم.

وقوله تعالى: ﴿أَفَى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ﴾ تريد لسبب الاعراض المذكور فدار الاستفهام ما يرضهم من الكلام كأنه قيل: أسبب أعراضهم عن المحاكاة إليه ﷺ أنهم مرضى القلوب لكفرهم ونفاقهم أم سببه أنهم ارتابوا وشكوا في أمر نبوته عليه الصلاة والسلام مع ظهور حقيقتها أم سببه أنهم يخافون أن يحيف ويحور الله تعالى شأنه عليهم ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا نظير قوله أفى مرضاً أم غاب عن البلد أم يخاف من الواشي بعد قول: هجر الحبيب مثلاً فإن كون المعنى أسبب هجره أن فيه مرضاً أم سببه أنه غاب عن البلد أم سببه أنه يخاف من الواشي ظاهر جداً وهو كثير في المحاورات إلا أن الاستفهام في الآية إنكارى وهو لانكار السببية، وقوله تعالى:

﴿بَلْ أَوَّلَتْكُمْ الظَّالِمُونَ ٥٠﴾ تعيين للسبب بعد إبطال سببية جميع ما تقدم فقيه تأكيد لما يفيد الاستفهام كأنه قيل: ليس شيء مما ذكر سبباً لذلك الاعراض، أما الأولان فلائنه لو كان شيء منهما سبباً له لأعرضوا عن المحاكاة إليه صلى الله تعالى عليه وسلم عند كون الحق لهم ولما أتوا إليه عليه الصلاة والسلام مذعنين لحكمه لتحقيق نفاقهم وارتبابهم حينئذ أيضاً، وأما الثالث فلا تنفائه رأساً حيث كانوا لا يخافون الحيف أصلاً لمعرفتهم بتفاصيل أحواله عليه الصلاة والسلام في الأمانة والثبات على الحق بل سبب ذلك أنهم هم الظالمون يريدون أن يظلموا من الحق له عليهم ولا يتأتى مرامهم مع الانقياد إلى المحاكاة إليه عليه الصلاة والسلام فيعرضون عنها لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم يقضى بالحق عليهم، فمناط النفي المستفاد من الاستفهام الانكارى والاضراب الإبطالى فى الأولين هو وصف سببتهما للاعراض فقط مع تحققهما فى نفسهما، وفى الثالث هو الأصل والوصف جميعاً، وإذا خص الارتباب بماله جهة مصححة لعروضه لهم فى الجملة كما فعل البعض حيث جعل المعنى أم ارتابوا بأن رأوا منه صلى الله تعالى عليه وسلم تهمة فزال ثقتهم وبقينهم به عليه الصلاة والسلام كان مناط النفي فى الثانى كما فى الثالث كذا قرره بعض الأجلة، و(أم) عليه متصلة وقد ذهب إلى أنها كذلك الزمخشري. والبيضاوى حيث جعل ما تقدم تقسماً لسبب الاعراض إلا أن الأول جعل الاضراب عن الأخير من الأمور الثلاثة ووجه بأنه أدل على ما كانوا عليه وأدخل فى الإنكار من حيث أنه يناقض تسرعهم إليه صلى الله تعالى عليه وسلم إذا كان الحق لهم على الغير، والثانى جعله إضراباً عن الأخيرين منها لتحقيق القسم الأول، وقال: وجه التقسيم أن امتناعهم عن المحاكاة إليه صلى الله تعالى عليه وسلم إما أن يكون لخلال فيهم أو فى الحاكم، والثانى إما أن يكون محققاً أو متوقعاً وفسر الارتباب برؤية مثل تهمة تزيل يقينهم ثم قال: وكلاهما باطلان فتعين الأول. أما الأول فظاهر. وأما الثانى فلا لأن منصب النبوة وفرط أمانته عليه الصلاة والسلام يمنعه وظلمهم يعم خلال عقيدتهم وميل نفوسهم إلى الحيف •

وقال العلامة الطيبي الحق أن بل إضراب عن نفس التقسيم وهو إضراب انتقالى كأنه قيل: دع التقسيم



فأنهم هم الكاملون في الظلم الجامعون لتلك الأوصاف فلذلك صدوا عن حكومتك يدل عليه الاتيان باسم الإشارة والخطاب وتعريف الخبر بلام الجنس وتوسيط ضمير الفصل ، ونقل عن الامام ما يدل على أن أم منقطعة قال: أثبتهم على كل واحد من هذه الأوصاف فكان في قلوبهم مرض وهو النفاق فكان فيها ارباب فكانوا يخافون الخيف ، ووجه الاضراب أن كلا مسبب عن الآخر علم على وجوده وزيادة ، واعترض بأنه لا يجب التسبب إلا أن يدعى في هذه المادة خصوصاً ، وصرح أبو حيان بأنها منقطعة وبأن الاستفهام للتوقيف والتوبيخ ليقرأوا بأحد هذه الأوجه التي عليهم في الاقرار بها ما عليهم ويستعمل في الذم والمدح كما في قوله :

ألسنت من القوم الذين تعاهدوا على اللؤم والفحشاء في سالف الدهر

وقوله : ألسنت خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

ولا يخفى أن الأظهر أنها متصلة والتلازم بين الامور الثلاثة ممنوع على أنه لا يضر وأن معنى الآية ما ذكرناه أولاً ، وتقديم (عليهم) على الرسول لتأكيد حكمه عليه الصلاة والسلام هو حكم الله تعالى ، ووجه اختلاف أساليب الجمل يظهر بادنى تأمل .

وقوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾ جار على عادته تعالى في اتباع ذكر الحق المبطل والتنبيه على ما ينبغي بعد إنكاره لما لا ينبغي ، ونصب (قول) على أنه خبر كان وأن مع مافي حيزها في تأويل مصدر اسمها ، ونصب سيديويه في مثل ذلك على جواز العكس فيرفع (قول) على الاسمية وينصب المصدر الحاصل من السبك على الخبرية \*

وقد قرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن أبي اسحق : والحسن برفع (قول) على ذلك قال الزمخشري : والنصب أقوى لأن الأولى للاسمية ما هو أوغل في التعريف وذلك هو المصدر الذي أول به أن يقولوا لأنه لا سبيل عليه للتذكير بخلاف (قول المؤمنين) فإنه يحتمله كما إذا اختزلت عنه الاضافة ، وقيل في وجهه عرفيته أنه لا يوصف كالضمير ، ولا يخفى أنه لا دخل له في الاعرفية ، ثم أنت تعلم أن المصدر الحاصل من سبك أن والفعل لا يجب كونه مضافاً في كل موضع ألا ترى أنهم قالوا في قوله تعالى (ما كان هذا القرآن أن يفترى) إنه بمعنى ما كان هذا القرآن افتراء \*

وذكر أن جواز تنكيره مذهب الفارسي وهو متعين في نحو أن يقوم رجل إذ هو مؤول قطعاً بقيام رجل وهو نكرة بلاريب . وفي إرشاد العقل السليم أن النصب أقوى صناعة لكن الرفع أقدم معنى وأو في مقتضى المقام لما أن مصب الفائدة وموقع البيان في الجمل هو الخبر فالأحق بالخبرية ما هو أكثر إفادة وأظهر دلالة على الحدوث وأوفر اشتمالاً على نسب خاصة بعيدة من الوقوع في الخارج وفي ذهن السامع ولاريب في أن ذلك هنا في أن مع مافي حيزها أتم وأكمل فاذن هو أحق بالخبرية ، وأما ما تفيد الاضافة من النسبة المطلقة الاجمالية فحيث كانت قليلة الجدوى سهلة الحصول خارجاً وذهناً كان حقها أن تلاحظ ملاحظة مجملة وتجمل عنواناً للوضوع فالمعنى إنما كان مطلق القول الصادر عن المؤمنين إذ ادعوا إلى الله تعالى ورسوله ﷺ ليحكم بينهم وبين خصومهم أن يقولوا سمعنا الخ أي خصوصية هذا القول المحكي عنهم لا قولاً آخر أصلاً ، وأما النصب فالمعنى عليه إنما كان قولاً للمؤمنين خصوصية قولهم (سمعنا) الخ ففيه من جمل أخص النسبتين وأبدهما

وقوعا وحضوراً في الأذهان وأحقهما بالبيان مفروغا عنها عنوانا للوضوح وإبراز ما هو بخلافها في معرض القصد الأصلي ما لا يخفى انتهى ، وبحث فيه بعضهم بأن مساق الآية يقتضي أن يكون قول المؤمنين سمعنا وأطعنا في مقابلة إعراض المنافقين فحيث ذم ذلك على أتم وجه ناسب أن يمدح هذا ، ولا شك أن الأنسب في مدحه الإخبار عنه لا الإخبار به فينبغي أن يجعل ( أن يقولوا سمعنا وأطعنا ) اسم كان ( قول المؤمنين ) خبرا وفي ذلك مدح لقولهم سمعنا وأطعنا إذ معنى كونه قول المؤمنين أنه قول لا تقي بهم ومن شأنهم على أن الأهم بالفائدة كون ذلك القول الخاص هو قولهم ( إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم ) أي قولهم المقيد بما ذكر ليظهر أتم ظهور مخالفة حال قولهم سمعنا وأطعنا وحال قول المنافقين ، أمنا بالله وبالرسول وأطعنا فتدبر فانه لا يخلو عن دغدغة ، والظاهر أن المراد من ( أطعنا ) هنا غير المراد منه فيما سبق فكأنهم أرادوا سمعنا كلامكم وأطعنا أمركم بالذهاب إلى رسول الله ﷺ ليحكم بينكم وبيننا ، وقيل المعنى قبلنا قولكم وانقذنا له وأجبنا إلى حكم الله تعالى ورسوله ﷺ ، وعن ابن عباس . ومقاتل أن المعنى سمعنا قول النبي ﷺ وأطعنا أمره ، وقيل المراد من الطاعة الثبوت أو الإخلاص لتغاير مامر وهو كما ترى \*

وقرأ الجحدري . وخالد بن الياس ( ليحكم ) بالبناء للدفعول مجابا لدعوا ، وكذلك قرأ أبو جعفر هنا وفيما مر ونائب الفاعل ضمير المصدر أي ليحكم هو أي الحكم ، والمعنى ليفعل الحكم كما في قوله تعالى ( وحيل بينهم ) ﴿ وَأُولَئِكَ ﴾ إشارة إلى المؤمنين باعتبار صدور القول المذكور عنهم ، وما فيه من معنى البعد لا يذيان بعلموربتهم وبعد منزلتهم في الفضل أي وأولئك المنعوتون بما ذكر من النعت الجليل ﴿ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ أي هم الفائزون بكل مطلوب والناجون عن كل محذور \*

﴿ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ استئناف جرى به لتقرير مضمون ما قبله من حسن حال المؤمنين وترغيب من عدام في الانتظام في سلوكهم أي ومن يطع الله تعالى ورسوله ﷺ كأننا من كان فيما أمر به من الأحكام اللازمة والمتعدية ، وعن ابن عباس أنه قال : ومن يطع الله ورسوله في الفرائض والسنن وهو يحتمل اللف والنشر وعلى ذلك جرى في البحر ﴿ وَيَخْشِ اللَّهَ ﴾ على ما مضى من ذنبه ﴿ وَيَتَّقَهُ ﴾ فيما يستقبل ﴿ فَأُولَئِكَ ﴾ الموصوفون بما ذكر من الطاعة والخشية والالتقاء ﴿ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴾ بالنعيم المقيم لا من عدمه \*

وقرأ أبو جعفر . وقالون عن نافع . ويعقوب ( ويتقه ) بكسر القاف وكسر الهاء من غير اشباع . وقرأ أبو عمرو . وحزة في رواية العجلي . وخلاد . وأبو بكر في رواية حماد . ويحي بكسر القاف وسكون الهاء . وقرأ حفص بسكون القاف وكسر الهاء غير مشبعة والباقون بكسر القاف وكسر الهاء مشبعة بحيث يتولد ياء ، ووجه ذلك أبو علي بأن الأصل في هاء الضمير إذا كان ما قبلها متحركا أن تشيع حركتها كما في يؤته ويؤده ، ووجه عدم الاشباع أن ما قبل الضمير ساكن تقديره ولا اشباع بحر كته فيما إذا سكن ما قبله كفيه ومنه ، ووجه إسكان الهاء إنها هاء السكت وهي تسكن في كلامهم ، وقيل : هي هاء الضمير لكن أجريت بحري هاء السكت فسكنت وكثيرا ما يجري الوصل بحري الوقف ، وقد حكى عن سيبويه أنه سمع من يقول : هذه أمة الله في الوصل والوقف ، ووجه قراءة حفص أنه أعطى ( يتقه ) حكم كتف لكونه على وزنه فنخفف بسكون

وسقطه لجعله ككلمة واحدة كما خفف يلدا في قوله \* وذى ولد لم يلد له أبوان \* وعن ابن الأنباري أنه لغة لبعض العرب في كل معتل حذف آخره فيقولون لم أر زيدا يسقطون الحرف للجزم ثم يسكنون ما قبل، وعلى ذلك قوله :

ومن يتق فان الله معه ورزق الله مؤتاب وغـاد

قالت سليبي اشترلنا سويقا وهات خبز البر أو دقيقا

وقوله :

والهاء إما للسكت وحركت لا لتقاء الساكنين أو ضمير ، وكان القياس ضمها حيثنذ كما في منه لكن السكون لعروضه لم يعتمد به ولئلا ينتقل من كسر لضم تقديرأ ، وضعف الأول لتحريك هاء السكت وإثباتها في الوصل كذا قيل فلا تغفل ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ﴾ حكاية لبعض آخر من أكاذيب الكفرة المنافقين مؤكداً بالآيمان الفاجرة فهو عود على بدء ، والقسم الحلف وأصله من القسامة وهي آيمان تقسم على متهمين بقتل حسبا بين في كتب الفقه ثم صار إسما لكل حلف ، وقوله سبحانه ﴿جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ نصب على أنه مصدر مؤكداً لفعله المحذوف ، وجملة ذلك الفعل مع فاعله في موضع الحال أو هو نصب على الحال أى حلفوا به تعالى يجهدون آيمانهم جهدا أوجاهدين آيمانهم ، ومعنى جهد اليمين بلوغ غايتها بطريق الاستعارة من قولهم: جهد نفسه إذا بلغ أقصى وسعها وطاقتها ، والمراد أقسموا بالغين أقصى مراتب اليمين في الشدة والوكادة ، وجوز أن يكون مصدراً مؤكداً لأقسموا أى أقسموا أقسام اجتهد في اليمين ، قال مقاتل : من حلف بالله تعالى فقد اجتهد في اليمين .

والظاهر هنا أنهم غلظوا الآيمان وشددوها ولم يكتفوا بقول والله ﴿لَنْ أَمْرْتَهُمْ﴾ أى بالخروج كإيدل عليه قوله تعالى ﴿لِيُخْرِجَنَّ﴾ والمراد بهذا الخروج للجهاد كما أخرجه ابن أبي حاتم عن مقاتل \* وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما يدل على أن المراد الخروج من الأموال \* وأيا ما كان فالجملة جواب لأقسموا وجواب الشرط محذوف لدلالة هذه الجملة عليه وهي حكاية بالمعنى والأصل لنخرجن بصيغة المتكلم مع الغير ، وقيل الأصل لخرجنا إلا أنه أريد حكاية الحال الماضية فغير بذلك . وتعقب بأن المعتبر زمان الحكم وهو مستقبل ﴿قُلْ﴾ أى ردا عليهم وزجرا لهم عن التفوه بتلك الآيمان وإظهارا لعدم القبول لكونهم كاذبين فيها ﴿لَا تُقْسِمُوا﴾ على ما ينبى عنه كلامكم من الطاعة ﴿طَاعَةً مَعْرُوفَةً﴾ خبر مبتدأ محذوف أى طاعتكم طاعة ، والجملة تعليل للنهى كأنه قيل لا تقسموا على ما تدعون من الطاعة لأن طاعتكم طاعة معروفة بأنها واقعة باللسان فقط من غير واطاعة من القلب لا بجهلها أحد من الناس ، وقيل التقدير المطلوب منكم طاعة معروفة معلومة لا يشك فيها كطاعة الخالص من المؤمنين ، وقيل (طاعة) مبتدأ خبره محذوف أى طاعة معروفة متوسطة على قدر الاستطاعة أمثل وأولى بكم من قسمكم . واختاره الزجاج ، وقيل مرفوع بفعل مقدر أى لكن طاعة معروفة منكم ، وضعف الكل بأنه مما لا يساعده المقام والآخر بأن فيه حذف الفعل في غير موضع الحذف \*

وقال البقاعي : لا تقدير في الكلام و(طاعة) مبتدأ خبره (معروفة) وسوغ الابتداء بالذكر أنها أريد بها

الحقيقة فتعم والعموم من المسوغات ، ولم تعرف لثلاثتهم أن تعريفها للعبد ، والجملة تعليل للهي أي لا تقسموا فان الطاعة معروفة منكم ومن غيركم لا تخفى فقد جرت سنة الله تعالى على أن العبد وإن اجتهد في إخفاء الطاعة لابد وأن يظهر سبحانه مخايلها على شمائله ، وكذا المعصية فلا فائدة في إظهار ما يخالف الواقع ، وفي الأحاديث ما يشهد لما ذكر ، فقد روى الطبراني عن جندب « ما أسر عبد سريرة إلا ألبسه الله تعالى رداءها » وروى الحاكم وقال : صحيح الإسناد عن رسول الله ﷺ أنه قال : « لو أن أحدكم يعمل في صخرة صماء ليس لها باب ولا كوة لخرج عمله لانسان كاتنا من كان » وهذا المعنى على ما قيل حسن لكنه خلاف الظاهر .

وقرأ زيد بن علي . واليزيدي (طاعة معروفة) بالنصب على تقدير تطيعون طاعة معروفة نفاقية ، وقيل أطيعوا طاعة معروفة حقيقية وطاعة بمعنى إطاعة كما في قوله تعالى : ( أنبتكم من الأرض نباتا ) ﴿ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ٥٣ ﴾ من الأعمال الظاهرة والباطنة التي من جملة ما تظهرونه من الأكاذيب المؤكدة بالآيمان الفاجرة وما تضمنونه من الكفر والنفاق والعزيمة على مخادعة المؤمنين وغيرها من فنون الشر والفساد والمراد الوعيد بأنه تعالى مجازيهم بجميع أعمالهم السيئة التي منها نفاقهم ، وفي الإرشاد أن الجملة تعليل للحكم بأن طاعتهم طاعة نفاقية مشعر بأن مدار شهرة أمرها فيما بين المؤمنين إخباره تعالى بذلك ووعيدهم بالمجازاة ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ كرر الأمر بالقول لابرار كال العناية به والاشعار باختلافهما حيث أن المقول الأول نهى بطريق الرد والتبكيك ، وفي الثاني أمر بطريق التكليف والتشريع ، وفي تكرار فعل الاطاعة والعدول عن أطيعوني إلى أطيعوا الرسول ما لا يخفى من الحث على الطاعة وإطلاقها عن وصف الصحة والاخلاص ونحوهما بعد وصف طاعتهم بما تقدم للتنبيه على أنها ليست من الطاعة في شيء .

وقوله تعالى ﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا ﴾ خطاب للنافقين الذين أمر عليه الصلاة والسلام أن يقول لهم ما سمعت وأرد من قبله عز وجل غير داخل في حيز (قل) على ما اختاره صاحب التفسير وغيره وفيه تأكيد للأمر السابق والمبالغة في إيجاب الامثال به والحمل عليه بالترهيب والترغيب لما أن تغيير السلام المسوق لمعنى من المعاني وصرفه عن سننه المسلوك ينبئ عن اهتمام جديد بشأنه من المتكلم ويستجلب مزيد رغبة فيه من السامع لاسيما إذا كان ذلك بتغيير الخطاب بالواسطة بالذات كما هنا ، والفاء لترتيب ما بعدها على تبليغه عليه الصلاة والسلام للآمر به اليهم ، وعدم التصريح للايذان بغاية مسارعة ﷺ إلى تبليغ ما أمر به وعدم الحاجة إلى الذكر أي إن تولوا عن الطاعة إثر ما أمركم الرسول ﷺ بها ﴿ فَأَمَّا عَلَيْهِ ﴾ أي على الرسول عليه الصلاة والسلام ﴿ مَا حَلَّ ﴾ أي ما أمر به من التبليغ وقد شاهدتموه عند قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ﴿ وَعَلَيْكُمْ مَا حَلَّمْتُ ﴾ أي ما أمرتم به من الطاعة ، ولعل التعبير بالتحميل أولا للاشعار بنقل الوحي في نفسه ، وثانيا للاشعار بشقل الأمر عليهم ، وقيل: لعل التعبير بذلك في جانبهم للاشعار بثقله وكون مؤنه باقية في عهدتهم بعد كونه قيل: وحيث توليتهم عن ذلك فقد بقيتم تحت ذلك الحمل الثقيل ، والتعبير به في جانبه عليه الصلاة والسلام للبشاشة والفاء واقعة في جواب الشرط وما بعدها قائم مقام الجواب أو جواب على حد ما في قوله تعالى : ( وما بكم من

نعمة فن الله) كأنه قيل فإن تتولوا فاعلموا أنما عليه النخ . هذا واختار بعضهم دخول الجملة الشرطية في حيز القول . قال الطيبي : الظاهر أنه تعالى أمر رسوله ﷺ بأن يقول لهم: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا يخاف مضرتهم فكان أصل الكلام قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليك ماحملت وعليهم ماحلوا بمعنى فإضربوا شئنا وإنما يضربون أنفسهم على الماضي والغيبية في (تولوا) فصرف الكلام إلى المضارع ، والخطاب في تتولوا بمحذوف إحدى التامين بمعنى فاضرته وه وإنما ضررتم أنفسكم لتكون المواجهة بالخطاب أبلغ في توبيخهم ، وجعل ذلك جارياً مجرى الالتفات وجعله غيره التفاتاً حقيقياً من حيث أنهم جعلوا أولاً غيباً حيث أمر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بخطابهم بقل لهم ثم خوطبوا بأن تتولوا استقلالاً من الله تعالى لا من رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولا يخفى أن حمل الآية على الخطاب الاستقلالي الغير الداخل تحت القول أدخل في التبيكيت \*

وفي الأحكام أنه استدلل بهذه الآية على أن الأمر للوجوب لأنه تعالى أمر بالطاعة ثم هدد بقوله تعالى (فإن تولوا) النخ والتهديد على المخالفة دليل الوجوب . وتعقب بأنه لا نسلم أن ذلك للتهديد بل للاخبار وإن سلمنا أنه للتهديد فهو دليل على الوجوب فيما هدد على تركه ومخالفته من الأوامر وليس فيه ما يدل على أن كل أمر مهدد بمخالفته بدليل أمر الندب فإن المندوب مأمور به وليس مهتداً على مخالفته وإذا انقسم الأمر إلى مهدد عليه وغير مهدد عليه وجب اعتقاد الوجوب فيما هدد عليه دون غيره وبه يخرج الجواب عن كل صيغة أمر هدد على مخالفتها وحذر منها ووصف مخالفتها بكونه عاصياً وبه يرفع أكثر ما ذكره القائلون بالوجوب في معرض الاستدلال على دعواهم فتدبر \*

(وَإِنْ تُطِيعُوهُ) فيما أمركم به عليه الصلاة والسلام من الطاعة (تَهْتَدُوا) إلى الحق الذي هو المقصد الأصلي الموصول إلى كل خير المنجى عن كل شر ، ولعل في تقديم الشق الأول وتأخير هذا إشارة إلى أن الترهيب أولى بهم وأنهم ملابسون لما يقتضيه ، وفي الإرشاد تأخير بيان حكم الطاعة عن بيان حكم التولي لما في تقديم الترهيب من تأكيد الترغيب وتقريبه عما هو من باب من الوعد الكريم، وقوله تعالى: (وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٥٤) اعتراض تذييلي مقرر لما قبله من أن غائلة التولي وفائدة الطاعة مقصورتان على مخاطبين، وأل أما للجنس المنتظم له ﷺ انتظاماً أولياً أو للعهد أى ما على جنس الرسول كائناتنا من كان أو ما على رسولنا محمد ﷺ إلا التبليغ الموضح لكل ما يحتاج إلى الإيضاح أو الواضح في نفسه على أن المبين من أبان المتعدى بمعنى بأن اللازم ، وقد علمتم أنه عليه الصلاة والسلام قد فعله بما لا مزيد عليه وإنما بقي ما عليكم، وقوله تعالى (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ) خطاب لرسول الله ﷺ ومن آمن معه ففي الآية تنويع الخطاب حيث خاطب سبحانه المقسمين على تقدير التولي ثم صرفه تعالى عنهم إلى المؤمنين الثابتين وهو كالا اعتراض بناء على ماسياتى إن شاء الله تعالى من كون (واقموا الصلاة) عطفاً على قوله سبحانه: (أطيعوا الله) وفائدته أنه لما أفاد الكلام السابق أنه ينبغي أن يأمرهم بالطاعة كفاحاً ولا يخاف مضرتهم أكد بأنه عليه الصلاة والسلام هو الغالب ومن معه فإني للخوف مجال، وإن شئت فاجعله استئنافاً جى به لنا كيد

ما يفيد الكلام من نفي المضرة على أبلغ وجه من غير اعتبار كونه اعتراضاً فإن في العطف المذكور ما يستسمعه إن شاء الله تعالى، ومن بيانية، ووسط الجار والمجرور بين جملة (آمنوا) والجملة المعطوفة عليها الداخلة معها في حيز الصلة أعنى قوله تعالى ﴿وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ مع التأخير في قوله تعالى: (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرًا عظيمًا) قيل للدلالة على أن الأصل في ثبوت الاستخلاف الإيمان، ولهذا كان الأصح عدم الانزعال بالفسق الطارئ ودل عليه صحاح الأحاديث ومدخلة الصلاح في ابتداء البيعة وأما في المغفرة والأجر العظيم فكلاهما أصل فكان المناسب التأخير. وقد يقال: إن ذلك لتعجيل مسرة مخاطبين حيث أن الآية سبقت لذلك، وقيل: الخطاب للمقسمين والكلام تتميم لقوله تعالى: (وإن تطيعوه تهتدوا) ببيان ما لهم في العاجل من الاستخلاف وما يترتب عليه وفي الآجل ما لا يقدر قدره على ما أدمج في قوله سبحانه: (اعلمكم ترحمون) والجار للتبويض وأمر التوسيط على حاله، ولم يرتضه بعض الأجلة لأن (آمنوا) إن كان ماضياً على حقيقته لم يستقم إذ لم يكن فيهم من كان آمن حال الخطاب وإن جعل بمعنى المضارع على المؤلف من أخبار الله تعالى فمع نبوه عن هذا المقام لم يكن دليلاً على صحة أمر الخلفاء ولم يطابق الواقع أيضاً لأن هؤلاء الأجلة لم يكن من بعض من آمن من أولئك المخاطبين ولا كان في المقسمين من نال الخلافة انتهى، وفيه شيء. وأعله لا يضر بالعرض وارتضى أبو السعود تعلق الكلام بذلك وادعى أنه استئناف مقرر لما في قوله تعالى: (وإن تطيعوه تهتدوا) الخ من الوعد الكريم معرب عنه بطريق التصريح ومبين لتفاصيل ما أجمل فيه من فنون السعادات الدينية والدنيوية التي هي من آثار الاهتداء ومتضمن لما هو المراد بالطاعة التي ينط بها الاهتداء وأن المراد بالذين آمنوا كل من اتصف بالإيمان بعد الكفر على الإطلاق من أي طائفة كان وفي أي وقت كان لا من آمن من طائفة المنافقين فقط ولا من آمن بعد نزول الآية الكريمة فحسب ضرورة عموم الوعد الكريم وأن الخطاب ليس للرسول عليه الصلاة والسلام ومن معه من المؤمنين المخلصين أو من يعيهم وغيرهم من الأمة ولا للمنافقين خاصة بل هو لعامة الكفرة وأن من للتبويض، وقال في نكتة التوسيط: إنه لاظهار لإصالة الإيمان وعراقته في استتباع الآثار والأحكام والأبذان بكونه أول ما يطلب منهم وأهم ما يجب عليهم، وأما التأخير في آية سورة الفتح فلأن من هناك بيانية والضمير للذين معه عليه الصلاة والسلام من خلص المؤمنين ولا ريب في أنهم جامعون بين الإيمان والأعمال الصالحة مثابرون عليها فلا بد من ورود بيانهم بعد ذكر نعوتهم الجليلة بكالها انتهى \*

وأنت تعلم أن كون الخطاب لعامة الكفرة خلاف الظاهر، وحمل الفعل الماضي على ما يعم الماضي والمستقبل كذلك وفيما ذكره أيضاً بعد عن سبب النزول، فقد أخرج ابن المنذر والطبراني في الأوسط والحاكم وصححه وابن مردويه والبيهقي في الدلائل. والضياع في المختارة عن أبي بن كعب رضي الله تعالى عنه قال: لما قدم رسول الله ﷺ المدينة وآوتهم الانصار رمتهم العرب عن قوس واحدة فكانوا لا يبيتون إلا في السلاح ولا يصبحون إلا فيه فقالوا ترون أنا نعيش حتى نبيت آمنين مطمئنين لا نخاف إلا الله تعالى فنزلت (وعد الله الذين آمنوا منكم) الآية ولا يتأتى معه الاستدلال بالآية على صحة أمر الخلفاء أصلاً، وأعله لا يقول به ويستغنى عنه بما هو أوضح دلالة، وعن ابن عباس. ومجاهد عامة في أمة محمد ﷺ وإطلاق الأمة وهي تطلق على أمة الاجابة وعلى أمة الدعوة لكن

الاغلب في الاستعمال الاطلاق الاول فلا تغفل، وإذا كانت من بيانية فالمعنى وعد الله الذين آمنوا الذين هم أنهم ﴿لَيْسَتْخَلَفْنَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ أى ليجعلهم خلفاء متصرفين فيها تصرف الملوك في أئاليهم أو خلفاء من الذين كانوا يخافونهم من الكفرة بأن ينصرهم عليهم ويورثهم أرضهم ، والمراد بالأرض على ما قيل جزيرة العرب، وقيل مأواه عليه الصلاة والسلام من مشارق الأرض ومغاربها في الصحيح «زويت لى الأرض فاريت مشارقها ومغاربها وسيلنك ملك أمتى ما زوى لى منها» واللام واقعة في جواب القسم المحذوف ومفعول وعد الثانى محذوف دل عليه الجواب أى وعد الله الذين آمنوا استخلفهم وأقسم ليستخلفنهم ، ويجوز أن ينزل وعده تعالى لتحقيق انجازه لا محالة منزلة القسم واليه ذهب الزجاج ويكون (ليستخلفنهم) منزل منزلة المفعول فلا حذف .

وما فى قوله تعالى ﴿كَأَاسْتَخْلَفَ﴾ مصدرية والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لمصدر محذوف أى ليستخلفنهم استخلفا كأننا كاستخلفاه ﴿الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ وهم بنوا اسرائيل استخلفهم الله عز وجل فى الشام بعد إهلاك الجبابرة وكذا فى مصر على ما قيل من أنها صارت تحت تصرفهم بعد هلاك فرعون وإن لم يعودوا إليها أو هم ومن قبلهم من الأمم المؤمنة الذين أسكنهم الله تعالى فى الأرض بعد إهلاك أعدائهم من الكفرة الظالمين .

وقرى (كاستخلف) بالبناء للمفعول فيكون التقدير ليستخلفنهم فى الأرض فيستخلفون فيها استخلفا أى مستخافية كأنه كاستخلفية الذين من قبلهم ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ﴾ عطف على (ليستخلفنهم) والكلام فيه كالللام فيه ، وتأخير عنه مع كونه أجل الرغائب الموعودة وأعظمها لما أنه كالأثر للاستخلاف المذكوره وقيل : لما أن النفوس إلى الحظوظ العاجلة أميل فتصدير المواعيد بها فى الاستماله أدخل ، والتكئين فى الأصل جعل الشئ فى مكان ثم استعمل فى لازمه وهو التثبيت والمعنى ليجعلن دينهم ثابتا مقررأ بأن يعلى سبحانه شأنه ويقوى بتأييده تعالى أركانه ويعظم أهله فى نفوس أعدائهم الذين يستغرقون النهار والليل فى التدبير لاطفاء أنواره ويستنهضون الرجل والحيل للتوصل إلى إعفاء آثاره فيكونون بحيث يأسون من التجمع لتفريقهم عنه ليذهب من البين ولا تكاد تحدهم أنفسهم بالحيلولة بينهم وبينه ليعود أثرأ بعد عين .

وقيل : المعنى ليجعله مقررأ ثابتا بحيث يستمررون على العمل بأحكامه ويرجعون اليه فى كل ما يأتون وما يذرون ، وأصل التمكن جعل الشئ مكانا لآخر والتعبير عن ذلك به للدلالة على كمال ثبات الدين ورصانة أحكامه وسلامته عن التغيير والتبديل لا بقتائه على تشبيهه بالأرض فى الثبات والقرار مع مافيه من مراعاة المناسبة بينه وبين الاستخلاف فى الأرض انتهى ، وفيه بحث ، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح للسارعة إلى بيان كون الموعد من منافعهم مع التشويق إلى المؤخر ولأن فى توسيطه بينه وبين وصفه أعنى قوله تعالى : ﴿الَّذِى ارْتَضَى لَهُمْ﴾ وتأخير عنه عن الوصف من الاخلال بجزالة النظم الكريم ما لا يخفى ، وفى إضافة الدين وهو دين الاسلام اليهم ثم وصفه بارتضائه لهم من مزيد الترغيب فيه والتثبيت عليه مافيه ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ﴾ بالتشديد ، وقرأ ابن كثير . وأبو بكر . والحسن . وابن محيصن بالتخفيف من الابدال ، وأخرج ذلك عبد ابن حميد عن عاصم وهو عطف على (ليستخلفنهم أوليكنن) ﴿مَنْ بَعْدَ خَوْفِهِمْ﴾ بمقتضى البشرية فى الدنيا

من أعدائهم في الدين ﴿أَمَّا﴾ لا يقادر قدره ، وقيل : الخوف في الدنيا من عذاب الآخرة والامن في الآخرة ورجح بأن الكلام عليه أبعد من احتمال التأكيذ بوجه من الوجوه بخلافه على الأول .

وأنت تعلم أن الأول أوفق بالمقام والأخبار الواردة في سبب النزول تقتضيه وأمر احتمال التأكيذ سهل •

﴿يَعْبُدُونَنِي﴾ جوز أن تكون الجملة في موضع نصب على الحال إمامن (الذين) الأول لتقييد الوعد بالثبات

على التوحيد لأن ما في حيز الصلة من الايمان وعمل الصالحات بصيغة الماضي لما دل على أصل الاتصاف

به جـ • بما ذكره لا بصيغة المضارع الدال على الاستمرار التجدي وإما من الضمير العائد عليه في (ليستخلفنهم)

أو في (ليبدلنهم) ، وجوز أن تكون مستأنفة إما لمجرد الثناء على أولئك المؤمنين على معنى هم يعبدونني وإما لبيان

علة الاستخلاف وما انتظم معه في سلك الوعد ، وقوله تعالى : ﴿لَا يَشْرُكُونَ بِي شَيْئًا﴾ حال من الواو في

(يعبدونني) أو من (الذين) أو بدل من الحال أو استئناف . ونصب (شيئا) على أنه مفعول به أي شيئا مما يشرك به

أو مفعول مطلق أي شيئا من الاشراك • ومعنى العبادة وعدم الاشراك ظاهر •

وأخرج عبد بن حميد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في قوله سبحانه : (يعبدونني لا يشركون

بشيئا) لا يخافون أحداً غيري ، وأخرج هو وجماعة عن مجاهد نحوه • ولعلهما أرادا بذلك تفسير (لا يشركون

بشيئا) وكأنهما عدا خوف غير الله تعالى نوعا من الاشراك ، واختير على هذا حاله الجملة من الواو كأنه قيل :

يعبدونني غير خائفين أحداً غيري ، وجوز أن يكونا قد أرادا بيان المراد بمجموع (يعبدونني لا يشركون) الخ

وكانهما ادعيان عدم خوف أحد غيره سبحانه من لوازم العبادة والتوحيد وأن جملة (يعبدونني) الخ استئناف

ليان ما يصلون اليه في الآمن كأنه قيل : يأمنون إلي حيث لا يخافون أحداً غير الله تعالى ولا يخفى ما في التعبير

بضمير المتكلم وحده في (يعبدونني • لا يشركون بي) دون ضمير الغائب ودون ضمير العظمة من اللطافة •

﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ أي ومن ارتد من المؤمنين ﴿بَعْدَ ذَلِكَ﴾ أي بعد حصول الموعود به ﴿فَأُولَٰئِكَ﴾

المرتدون البعداء عن الحق ﴿هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ أي الكاملون في الفسق والخروج عن حدود الكفر

والطغيان إذ لا عذر لهم حينئذ ولا كجناح بعوضة ، وقيل : كفر من الكفران لامن الكفر مقابل الايمان

وروى ذلك عن أبي العالية وكانهم في الفسق لعظم النعمة التي كفروها ، وقيل : ذلك إشارة إلى الوعد

السابق نفسه ، وفي إرشاد العقل السليم أن المعنى ومن اتصف بالكفر بأن ثبت واستمر عليه ولم يتأثر بما مر من

الترغيب والترهيب بعد ذلك الوعد الكريم بما فصل من المطالب العالية المستوجبة لغاية الاهتمام بتحصيلها

فأولئك هم الكاملون في الفسق ، وكون المراد بكفر ما ذكره أنسب بالمقام من كون المراد به ارتد أو كفر

النعمة انتهى . والأولى عندي ما تقدم فانه الظاهر ، وفي الكلام عليه تعظيم لقدر الموعود به من حيث أنه

لا يبق بعد حصوله عذر لمن يرتد ، وقوة مناسبته للمقام لا تخفى . وهو ظاهر قول حذيفة رضي الله تعالى عنه فقد

أخرج ابن مردويه عن أبي الشعثاء قال : كنت جالسا مع حذيفة . وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما فقال

حذيفة : ذهب النفاق إنما كان النفاق على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وإنما هو الكفر بعد الايمان فضحك

ابن مسعود ثم قال : بم تقول ؟ قال : بهذه الآية (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات) إلى آخر



الآية وكان ضحك ابن مسعود كان استغراباً لذلك وسكوته بعد الاستدلال ظاهر في ارتضائه لمفهومه معدن سر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الآية. و(من) تحتل أن تكون موصولة وتحتل أن تكون شرطية وجملة (من كفر) الخ قيل معطوفة على جملة (وعد الله) الخ أو على جملة محدوفة كأنه قيل: من آمن فهم الفائزون ومن كفر الخ ، وقيل: إن هذه الجملة وكذا جملة (يعبدونني) استئناف ياتي أما ذلك في الأولى فالسؤال ناشئ من قوله تعالى: (وعد الله) الخ فكأنه قيل: فما ينبغي للمؤمنين بعد هذا الوعد الكريم أو بعد حصوله ؟ فقيل: يعبدونني لا يشركون في شيئاً. وأما في الثانية فالسؤال ناشئ من الجواب المذكور فكأنه قيل: فإن لم يفعلوا فماذا ؟ فقيل: ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجزاؤهم معلوم وهو كما ترى \*

هذا واستدل كثير بهذه الآية على صحة خلافة الخلفاء الأربعة رضى الله تعالى عنهم لأن الله تعالى وعد فيها من في حضرة الرسالة من المؤمنين بالاستخلاف وتمكين الدين والأمن العظيم من الأعداء ولا بد من وقوع ما وعد به ضرورة امتناع الخلف في وعده تعالى ولم يقع ذلك المجموع إلا في عدم فكان كل منهم خليفة حقاً باستخلاف الله تعالى إياه حسبما وعد جل وعلا ولا يلزم عموم الاستخلاف لجميع الحاضرين المخاطبين بل وقوعه فيهم كبنو فلان قتلوا فلان فلا ينافي ذلك عموم الخطاب للجميع ، وكون من بيانية ، وكذا لا ينافيه ما وقع في خلافة عثمان . وعلى رضى الله تعالى عنهما من الفتن لأن المراد من الأمن الأمن من أعداء الدين وهم الكفار كما تقدم \*

وأقامها بعض أهل السنة دليلاً على الشيعة في اعتقادهم عدم صحة خلافة الخلفاء الثلاثة ، ولم يستدل بها على صحة خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه لأنها مسلمة عند الشيعة والأدلة كثيرة عند الطائفتين على من ينكرها من النواصب عليهم من الله تعالى ما يستحقون فقال: إن الله تعالى وعد فيها جمعا من المؤمنين الصالحين الحاضرين وقت نزولها بما وعد من الاستخلاف ومأمعه ووعد سبجانه الحق ولم يقع ذلك إلا في عهد الثلاثة ، والامام المهدي لم يكن موجوداً حين النزول قطعاً بالاجماع فلا يمكن حمل الآية على وعده بذلك ، والأمير كرم الله تعالى وجهه وإن كان موجوداً إذ ذاك لكن لم يرج الدين المرضى كما هو حقه في زمانه رضى الله تعالى عنه بزعم الشيعة بل صار أسوأ حالاً بزعمهم مما كان في عهد الكفار كما صرح بذلك المرتضى في تنزيه الأنبياء والأئمة عليهم السلام بل كل كتب الشيعة تصرح بأن الأمير وشيعته كانوا يخفون دينهم ويظهرون دين المخالفين تقية ولم يكن الأمن السكامل حاصل أصلاً في زمانه رضى الله تعالى عنه فقد كان أهل الشام ومصر والمغرب ينكرون أصل امامته ولا يقبلون أحكامه وهم كفرة بزعم الشيعة وأغلب عسكر الأمير يخافونهم ويحذرون غاية الحذر منهم ، ومع هذا الأمير فرد فلا يمكن إرادته من الذين آمنوا ليكون هو رضى الله تعالى عنه مصداق الآية كما يزعمون فإن حمل لفظ الجمع على واحد خلاف أصولهم إذ أقل الجمع عند ثلاثه أفراد ، وأما الأئمة الآخرون الذين ولدوا بعد فلا احتمال لارادتهم من الآية إذ ليسوا بموجودين حال نزولها ولم يحصل لهم التسلط في الأرض ولم يقع رواج دينهم المرتضى لهم وما كانوا آمنين بل كانوا خائفين من أعداء الدين متقين منهم كما أجمع عليه الشيعة فازم أن الخلفاء الثلاثة هم مصداق الآية فتكون خلافتهم حقة وهو المطلوب \*

وزعم الطبرسي أن الخطاب للنبي وأهل بيته عليهم السلام فهم الموعودون بالاستخلاف ومأمعه ويكفي في ذلك تحقق الموعود في زمن المهدي رضي الله تعالى عنه ، ولا ينافي ذلك عدم وجوده عند نزول الآية لأن الخطاب الشفاهي لا يخص الموجودين ، وكذا لا ينافي عدم حصوله للكل لأن الكلام نظير بنو فلان قتلوا فلانا ، واستدل على ذلك بما روى العياشي باسناده عن علي بن الحسين رضي الله تعالى عنهما أنه قرأ الآية فقال : هم والله شيعةنا أهل البيت يفعل ذلك بهم علي يد رجل منا وهو مهدي هذه الأمة وهو الذي قال رسول الله ﷺ فيه « لولم يبق من الدنيا إلا يوم واحد أطول الله تعالى ذلك اليوم حتى يلى رجل من عترتي اسمه اسمي يملأ الأرض عدلا وقسطا كما ملئت ظلما وجورا » \*

وزعم أنه روى مثل ذلك عن أبي جعفر . وأبي عبد الله رضي الله تعالى عنهما . وهذا على ما فيه مما يأباه السياق والأخبار الصحيحة الواردة في سبب النزول . وأخبار الشيعة لا يخفى حالها لاسيما على من وقف على التحفة الاثني عشرية . نعم ورد من طريقنا ما يستأنس به لهم في هذا المقام لكنه لا يعول عليه أيضا مثل أخبارهم وهو ما أخرجه عبد بن حميد عن عطية أنه عليه الصلاة والسلام قرأ الآية فقال : أهل البيت ههنا وأشار بيده إلى القبلة . وزعم بعضهم نحو ما سمعت عن الطبرسي إلا أنه قال : هي في حق جميع أهل البيت على كرم الله تعالى وجهه وسائر الأئمة الاثني عشر وتحقق ذلك فيهم زمن الرجعة حين يقوم القائم رضي الله تعالى عنه . وزعم أنها أحد أدلة الرجعة ، وهذا قد زاد في الظهور نغمة . وقال الملا عبد الله المشهدي في كتابه إظهار الحق لا بطل الاستدلال بها على صحة خلافة الخلفاء الثلاثة : يحتمل أن يكون الاستخلاف بالمعنى اللغوي وهو الاتيان بواحد خلف آخر أي بعده كما في قوله تعالى في حق بني إسرائيل (عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض) فقصارى ما ثبت أنهم خلفاء بالمعنى اللغوي وليس النزاع فيه بل هو في المعنى الاصطلاحي وهو معنى مستحدث بعد رحلة النبي ﷺ اه \*

وأجيب بأنه لو تم هذا لا يتم لهم الاستدلال على خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه بالمعنى المصطلح بحديث « أنت مني بمنزلة هرون من موسى » المعتضد بما حكاه سبحانه عن موسى عليه السلام من قوله لهرون (اخلقني في قومي) وبما يروونه من قوله ﷺ : « يا علي أنت خليفتي من بعدي » وكذا لا يتم لهم الاستدلال على إمامة الأمير كرم الله تعالى وجهه بما تضمن لفظ الامام لأنه لم يستعمل في الكتاب المجيد بالمعنى المصطلح أصلا وإنما استعمل بمعنى النبي والمرشد والهادي والمقتدى به في أمر خير كان أو شرا ومتى ادعى فهم المعنى المصطلح من ذلك بطريق اللزوم فليدع فهم المعنى المصطلح من الخليفة كذلك وربما يدعى أن فهمه منه أقوى لأنه مقرون حيث وقع في الكتاب العزيز بلفظ في الأرض الدال على التصرف العام الذي هو شأن الخليفة بذلك المعنى على أن معنى الاستدلال على خلافة الثلاثة بهذه الآية ليس مجرد لفظ الاستخلاف حتى يتم غرض المناقش فيه بل ذلك مع ملاحظة اسناده إلى الله تعالى ، وإذا أسند الاستخلاف اللغوي إلى الله عز وجل فقد صار استخلافا شرعيا ، وقد يستفتى في هذه المسئلة من علماء الشيعة فيقال : إن اتيان بني إسرائيل بمكان آل فرعون والعمالقة وجعلهم متصرفين في أرض مصر والشام هل كان حقا أولا ولا أظنهم يقولون إلا أنه حق وحينئذ يلزمهم أن يقولوا به في الآية لعدم الفرق وبذلك يتم الغرض هذا حاصل ما قيل في هذا المقام .

والذى أميل اليه أن الآية ظاهرة في نزاهة الخلفاء الثلاثة رضى الله تعالى عنهم عما رماهم الشيعة به من الظلم والجور والتصرف فى الأرض بغير الحق لظهور تمكين الدين والأمن التام من أعدائه فى زمانهم ولا يكاد يحسن الامتنان بتصرف باطل عقباه العذاب الشديد . وكذا لا يكاد يحسن الامتنان بما تضمنته الآية على أهل عصرهم مع كونهم الرؤساء الذين يدهم الحل والعقد لو كانوا وحاشاهم كما يزعم الشيعة فيهم ، وهى ثبت بذلك نزاهتهم عما يقولون اكتفينا به وهذا لا يتوقف إلا على اتصافهم بالإيمان والعمل الصالح حال نزول الآية وإنكار الشيعة له إنكار للضروريات ، وكون المراد بالآية عليا كرم الله تعالى وجهه أو المهدي رضى الله تعالى عنه أو أهل البيت مطلقا مما لا يقوله منصف \*

وفى كلام الأمير كرم الله تعالى وجهه ما يقتضى بسوقه خلاف ما عليه الشيعة فى نهج البلاغة أن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه لما استشار الأمير كرم الله تعالى وجهه لانطلاقه لقتال أهل فارس حين تجمعوا للحرب قال له : إن هذا الأمر لم يكن نصره ولا خذلانه بكثرة ولا بقلة وهو دين الله تعالى الذى أظهره وجنده الذى أعزه وأيده حتى بلغ ما باغ وطلم حيث طلم ونحن على موعود من الله تعالى حيث قال عز اسمه (وعد الله الذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليكن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا) والله تعالى منجز وعده وناصر جنده ومكان القيم فى الاسلام مكان النظام من الخرز فان انقطع النظام تفرق ورب متفرق لم يجتمع والعرب اليوم وإن كانوا قليلا فهم كثيرون بالاسلام عزيزون بالاجتماع فىكن قطبا واستدر الرعى بالعرب وأصلهم دونك نار الحرب فانك إن شخصت من هذه الأرض تنقضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها حتى يكون مائدع وراءك من العورات أهم اليك مما بين يديك وكان قد آن للاعاجم أن ينظروا اليك غدا يقولون هذا أصل العرب فاذا قطعتموه استرحتم فيكون ذلك أشد اليكهم عليك وطمعهم فيك فأما ما ذكرت من عددهم فإنا لم نقاتل فيما مضى بالكثرة وإنما كنا نقاتل بالنصر والمعونة اه فتأمل ذاك والله تعالى يتولى هداك \*

(وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ) جوز أن يكون عطا على (أطيعوا الله) داخلا معه فى حيز القول والفاصل ليس بأجنبي من كل وجه فانه وعد على المأمور به وبعضه من تتمته . وفى الكشف ليس بعيد أن يقع بين المعطوف والمعطوف عليه فاصل وإن طال لأن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه والفاصل يؤكده المغايرة ويرشحها لأن المجاورة مظنة الاتصال والاتحاد فيكون تكرير الأمر باطاعة الرسول عليه الصلاة والسلام للتأكيد ، وأكده دون الأمر بطاعة الله تعالى لما أن فى النفوس لاسيما نفوس العرب من صعوبة الانقياد للبشر ما ليس فيها من صعوبة الانقياد لله تعالى ولتعليق الرحمة بها أو بالمندرجة هى فيه وهى الجمل الواقعة فى حيز القول بقوله تعالى (لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ ٥٦) كما علق الاهتداء بالطاعة فى قوله تعالى (وإن تطيعوه تهتدوا) والانصاف إن هذا العطف بعيد بل قال بعضهم : إنه مما لا يليق بحزالة النظم الكريم \*

وجوز أن يكون عطا على (يعبدوننى) وفيه تخصيص بعد التعميم ، وكان الظاهر أن يقال يعبدوننى لا يشركون بى شيئا وقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الرسول لعلمهم برحمون ، لكن عدل عن ذلك إلى ما ذكر التفاتنا إلى الخطاب لمزيد الاعتناء وحسنه هنا الخطاب فى (منكم) . وقدق بأنه مما لا وجه له لأنه بعد تسليم الالتفات وجواز عطف الانشاء على الاخبار لا يناسب ذلك ؛ وكون الجملة السابقة حالا أو

استثنافاً. بيانياً ، والذي اختاره كونه عطفاً على مقدر ينسحب عليه الكلام ويستدعيه النظام فانه سبحانه لما ذكر ( ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ) فهم النهى عن الكفر فكأنه قيل : فلا تكفروا وأقيموا الصلاة الخ .

وجوز أن يكون انفهام المقدر من مجموع ما تقدم من قوله تعالى ( قل أطيعوا الله ) الخ ، حيث أنه يوجب الأمر بالإيمان والعمل الصالح فكأنه قيل فامنوا واغملوا الصالحات وأقيموا الخ ، وجوز في ( أطيعوا ) أن يكون أمراً باطاعته ﷺ بجميع الأحكام الشرعية المنتظمة للآداب المرضية وأن يكون أمراً بالاطاعة فيما عدا الأمرين السابقين فيكون ذكره لتكميلهما كأنه قيل : وأطيعوا الرسول في سائر ما يأمركم به ، وقوله تعالى ( لعلكم ) الخ متعلق بالأوامر الثلاثة ، وجعل على الأول متعلقاً بالآخر ، وقوله تعالى ( لَاتَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا ) الخ بيان لما لالكفرة في الدنيا والآخرة بعد بيان تناهيهم في الفسق وفوز أضدادهم بالرحمة المطلقة المستتبعة لسعادة الدارين ، وفي ذلك أيضاً رفع استبعاد تحقق الوعد السابق مع كثرة عدد الكفرة وعددهم والخطاب لكل من يتأتى منه الحساب نظير ما في قوله تعالى ( ولوترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم ) .

وجوز أن يكون للرسول ﷺ على سبيل التعريض بمن صدر منه ذلك كقوله : إياك أعني فاسمى بإجاره . أو الإشارة إلى أن الحساب المذكور باغ في القبح والمحذورية إلى حيث ينهي من يمتنع صدوره عنه فكيف بمن يمكن ذلك منه كما قيل في قوله تعالى ( فلا تكونن من المشركين ) فقول أبي حيان : إن جعل الخطاب للرسول ﷺ ليس بجيد لأن مثل هذا الحساب لا يتصور وقوعه منه عليه الصلاة والسلام ليس بجيد لما فيه من الغفلة عما ذكر ؛ ومحل الموصول نصب على أنه مفعول أول للحسابان وقوله تعالى ( معجزين ) ثانيهما وقوله تعالى ( في الأرض ) ظرف للمعجزين لكن لا لافادة كون الاعجاز المقصود بالنفي فيها لافي غيرها فان ذلك غنى عن البيان بل لافادة شمول عدم الاعجاز لجميع أجزائها أي لا تحسبنهم معجزين الله تعالى عن إدراكهم واهلاكهم في قطر من أقطار الأرض بما رحبت وإن هربوا منها كل مهرب . وقرأ حمزة . وابن عامر ( يحسبن ) بالياء آخر الحروف على أن الفاعل كل أحد كأنه قيل لا يحسبن حامس الكافرين معجزين له عز وجل في الأرض أو ضميره ﷺ لتقدم ذكره عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى ( وأطيعوا الرسول ) واليه ذهب أبو علي . وزعم أبي حيان أنه ليس بجيد لما تقدم ليس بجيد لما تقدم أو ضمير الكافر أي لا يحسبن الكافر الذين كفروا معجزين ، ونقل ذلك عن علي بن سليمان أو الموصول والمفعول الأول محذوف كأنه قيل : لا يحسبن الذين كفروا أنفسهم معجزين في الأرض ، وذكر أن الأصل على هذا لا يحسبنهم الذين كفروا معجزين ثم حذف الضمير الذي هو المفعول الأول وكان الذي سوغ ذلك أن الفاعل والمفعولين لما كانت كالشيء الواحد اقتنع بذكر اثنين عن ذكر الثالث ، وتعقبه في البحر بأن هذا الضمير ليس من الضمائر التي يفسرها ما بعدها فلا يجوز كون الأصل ( لا يحسبنهم الذين ) الخ كما لا يجوز ظنه زيد قائماً ، وقال الكوفيون ( معجزين ) المفعول الأول ( في الأرض ) المفعول الثاني ، والمعنى لا يحسبن الذين كفروا أحداً يعجز الله تعالى في الأرض حتى يطمعوا في مثل ذلك ، قال الزمخشري : وهذا معنى قوى جيد ، وتعقب بأنه بمنزلة عن المطابقة لمقتضى المقام ضرورة أن مصب الفائدة هو المفعول الثاني ولا فائدة في بيان كون المعجزين في الأرض . ورد بأنه وإن كان

مصعب الفائدة جعل مفروغا منه وإنما المطلوب بيان المحل أى لا يعجزوه سبحانه فى الأرض والانصاف أن ما ذكر خلاف الظاهر ، والظاهر إنما هو تعلق (فى الأرض) بمعجزين وأياما كان فالقراءة المذكورة صحيحة وإن اختلفت مراتب تخريجاتها قوة وضعفا ، ومن ذلك يعلم ما فى قول النحاس ما علمت أحدا من أهل العربية بصريا ولا كوفيا إلا وهو يخطئ قراءة حمزة ، فمنهم من يقول : هى لحن لأنه لم يأت إلا بمفعول واحد ليحسن ، ومنهم من قال هذا أبو حاتم انتهى من قلة الوقوف ومن يد الهذيان والجسارة على الطعن فى متواتر من القرآن ، ولعمري لو كانت القراءة بالرأى لكان اللاتق بمن خفى عليه وجه قراءة حمزة أن لا يتكلم بمثل ذلك الكلام ويتهم نفسه ويحجم عن الطعن فى ذلك الامام ، وقوله تعالى ﴿ وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ ﴾ عطف على جملة النهى بتأويلها بجملة خبرية لأن المقصود بالنهى عن الحساب تحقيق نفي الحساب كأنه قيل الذين كفروا بمعجزين ومأواهم النار وجوز أن يكون عطفا على مقدر لان الأول وعيد الدنيا كأنه قيل فهم مقهورون فى الدنيا بالاستتصال ومخزون فى الآخرة بعذاب النار ؛ وعن صاحب النظم تقديره بل هم مقدور عليهم ومحاسبون ومأواهم النار قال فى الكشف : وجعله حالا على معنى لا ينبغي الحساب لمن مأواه النار كأنه قيل أنى للكافر هذا الحساب وقد أعد له النار ، والعدول إلى (ومأواهم النار) للمبالغة فى التحقق وأن ذلك معلوم لهم لا ريب وجه حسن خال عن كلف الكلفة ألم به بعض الأئمة انتهى ، ولا يخفى أن فى ظاهره ميلا إلى بعض تخريجات قراءة (يحسن) بياء الغيبة \* وتعقب فى البحر تأويل جملة النهى لتصحيح العطف عليها بقوله : الصحيح أنه يجوز عطف الجمل على اختلافها بعضها على بعض وإن لم تتحد فى النوعية وهو مذهب سيويوه ، والمأوى اسم مكان ، وجوز فيه المصدرية والأول أظهر ، وقوله تعالى ﴿ وَلَبِئْسَ الْمَصِيرُ ٥٧ ﴾ جواب لقسم مقدر والمخصوص بالذم محذوف أى وبالله (لبئس المصير) هى أى النار ، والجملة اعتراض تذييل مقرر لما قبله ، وفى إيراد النار بعنوان كونها مأوى ومصيرا لهم اثر نفي قوتهم بالحرب فى الأرض كل مهرب من الجزالة ما لا غاية وراة فله تعالى در شأن التنزيل \* ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ الخ رجوع عند الاكثرين إلى بيان تمة الاحكام السابقة بعد تمهيد ما يوجب الامتنال بالأوامر والنواهي الواردة فيها وفى الاحكام اللاحقة من التمثيلات والترغيب والترهيب والوعيد والوعيد ، وفى التحقيق ويحتمل أن يقال : انه مما يطاع الله تعالى ورسوله ﷺ فيه ، وتخصيصه بالذكر لأن دخوله فى الطاعة باعتبار أنه من الآداب أبعد من غيره ، والخطاب اما للرجال خاصة والنساء داخلات فى الحكم بدلالة النص أو للفريقين تغليا ، واعتراض الأول بان الآية نزلت بسبب النساء ، فقد روى أن أسماء بنت أبى مرثد (١) دخل عليها غلام كبير لها فى وقت كرهت دخوله فأتت رسول الله ﷺ فقالت : إن خدمنا وغلماننا يدخلون علينا فى حال نكرها فنزلت ، وقد ذكر فى الاتقان أن دخول سبب النزول فى الحكم قطعى \* وأجيب بانه ما المانع من أن يعلم الحكم فى السبب بطريق الدلالة والقياس الجلى ويكون ذلك فى حكم الدخول ، ونقل عن السبكي أنه ظنى فيجوز إخراجهم ، وتام الكلام فى ذلك فى كتب الأصول ، ثم ما ذكر فى سبب النزول ليس مجمعا عليه ، فقد روى أن رسول الله ﷺ بعث وقت الظهيرة إلى عمر رضى الله تعالى

(١) وقيل أبى مرشد بالشين المعجمة واختاره جمع اه منه

عنه غلاما من الانصار يقال له مدليج وكان رضى الله تعالى عنه نائما فدخل الباب ودخل فاستيقظ وجلس فانكشف منه شيء فقال عمر رضى الله تعالى عنه: لوددت أن الله تعالى نهي آباءنا وأبنائنا وخدمنا عن الدخول علينا في هذه الساعة إلا باذن فانطلق معه إلى رسول الله ﷺ فوجد هذه الآية قد نزلت فخر ساجدا، وهذا أحد موافقات رأيه الصائب رضى الله تعالى عنه للوحى، وأخرج ابن أبي حاتم عن السدى أنه قال: كان أناس من أصحاب رسول الله ﷺ يعجبهم أن يوافقوا نساهم في هذه الساعات فيغتسلوا ثم يخرجون إلى الصلاة فامرهم الله تعالى أن يأمروا المملوكين والغلمان أن لا يدخلوا عليهم في تلك الساعات إلا باذن بقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا) ويعلم منه أن الأمر في قوله سبحانه (لَيْسَ أَتَذُنُّكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ) وإن كان في الظاهر للمملوكين والصبيان لكنه في الحقيقة للمخاطبين فكأنهم أمروا أن يأمروا المذكورين بالاستئذان وهذا ينحل ما قيل: كيف يأمر الله عز وجل من لم يبلغ الحلم بالاستئذان وهو تكليف ولا تكليف قبل البلوغ، وحاصله أن الله تعالى لم يأمره حقيقة وإنما أمر سبحانه الكبير أن يأمره بذلك كما أمره أن يأمره بالصلاة، فقد روى عنه ﷺ أنه قال: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين» وأمره بما ذكر ونحوه من باب التأديب والتعليم ولا اشكال فيه، وقيل: الأمر للبالغين من المذكورين على الحقيقة ولغيرهم على وجه التأديب، وقيل: هو للجميع على الحقيقة والتكليف يعتمد التمييز ولا يتوقف على البلوغ فالمراد بالذين لم يبلغوا الحلم المميزون من الصغار وهو كما ترى. واختلف في هذا الأمر فذهب بعض إلى أنه للوجوب، وذهب الجمهور إلى أنه للذنب وعلى القولين هو محكم على الصحيح وسيأتى تمام الكلام في ذلك، والجمهور على عموم (الذين ملكت أيمانكم) في العبيد والاماء الكبار والصغار، وعن ابن عمر ومجاهد أنه خاص بالذكر كما هو ظاهر الصيغة وروى ذلك عن أبي جعفر. وأبى عبد الله رضى الله تعالى عنهما، وقال السلى: إنه خاص بالاناث وهو قول غريب لا يعول عليه، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما تخصيصه بالصغار وهو خلاف الظاهر جدا، والمراد بالذين لم يبلغوا الحلم الصبيان ذكورا وإناثا على ما يقتضيه ما مر في سابقه عن الجمهور وخص بالمراهقين منهم، و(منكم) لتخصيصهم بالاحرار ويشعر به المقابلة أيضا. وفي البحر هو عام في الاطفال عبيدا كانوا أو أحرارا، وكنى عن القصور عن درجة البلوغ بما ذكر لأن الاحتلام أقوى دلالته، وقد اتفق الفقهاء على أنه إذا احتلم الصبي فقد بلغ، واختلفوا فيما إذا بلغ خمس عشرة سنة ولم يحتلم فقال أبو حنيفة في المشهور: لا يكون بالغاً حتى يتم له ثمانى عشرة سنة وكذا الجارية إذا لم تحتلم أو لم تحض أو لم تحبل لا تكون بالغه عنده حتى يتم لها سبع عشرة سنة، ودليله قوله تعالى: (ولا تقربوا ملك للقيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده) وأشد الصبي كما روى عن ابن عباس وتبعه القتيبي ثمانى عشرة سنة وهو أقل ما قيل فيه فينبى الحكم عليه للتيقن به غير أن الاناث نشوئن وإدراكهن أسرع فتقص في حقهن سنة لاشتغالها على الفصول الأربعة التي يوافق واحد منها المزاج لا محالة، وقال صاحباه. والشافعى. وأحمد: إذا بلغ الغلام والجارية خمس عشرة سنة فقد بلغا وهو رواية عن الامام رضى الله تعالى عنه أيضا وعليه الفتوى. ولهم أن العادة الفاشية أن لا يتأخر البلوغ فيها عن هذه المدة وقيدت العادة بالفاشية لأنه قد يبلغ الغلام في اثنتى عشرة سنة وقد تبلغ الجارية في تسع سنين، واستدل بعضهم على ما تقدم بما روى ابن عمر رضى الله تعالى

عنهما أنه عرض على النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد وله أربع عشرة سنة فلم يحزه وعرض عليه عليه الصلاة والسلام يوم الخندق وله خمس عشرة سنة فأجازه، واعترض أبو بكر الرازي على ذلك بأن أحدا كان في سنة ثلاث والخندق في سنة خمس فكيف يصح ما ذكر في الخبر، وأيضا لا دلالة فيه على المدعى لأن الإجازة في القتال لا تعلق لها بالبلوغ فقد لا يؤذن البالغ لضعفه ويؤذن غير البالغ لقوته وقدرته على حمل السلاح \* ولعل عدم إجازته عليه الصلاة والسلام ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أولا إنما كان لضعفه ويشعر بذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ماسأله عن الاحتلام والسن. ومما انفرد به الشافعي رضي الله تعالى عنه على ما قيل جعل الانبات دليلا على البلوغ واحتج له بما روى عطية القرظي أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتل من أنبت من قريظة واستحياء من لم ينبت قال: فنظروا إلى فلم أكن قد أنبت فاستبقاني صلى الله عليه وسلم؛ وتعقبه أبو بكر الرازي بأن هذا الخبر لا يجوز إثبات الشرع بمثله فإن عطية هذا مجهول لا يعرف إلا من هذا الخبر، وأيضا هو مختلف الالفاظ ففي بعض رواية أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتل من جرت عليه المواسي، وأيضا يجوز أن يكون الأمر بقتل من أنبت ليس لأنه بالغ بل لأنه قوى فإن الانبات يدل على القوة البدنية، وانتصر للشافعي بأن الاحتمال مردود بما روى عن عثمان رضي الله تعالى عنه أنه سئل عن غلام فقال: هل اخضر إزاره فإنه يدل على أن ذلك كان كالأمر المتفق عليه فيما بين الصحابة رضي الله تعالى عنهم، ثم المشهور عن الشافعي عليه الرحمة جعل ذلك دليلا على البلوغ في حق أطفال الكفار، وتكلف الشافعية في الانتصار له ورد التشنيع عليه بما لا يخفى ما فيه على من راجعه \* ومن الغريب ما روى عن قوم من الساف أنهم اعتبروا في البلوغ أن يبلغ الإنسان في طوله خمسة أشبار، وروى عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال: إذا بلغ الغلام خمسة أشبار فقد وقعت عليه الحدود يقتص له ويقتص منه \* وعن ابن سيرين عن أنس قال: أتى أبو بكر رضي الله تعالى عنه بغلام قد سرق فأمر به فشبر فنتهص أنملة فخطي عنه، وبهذا المذهب اخذ الفرزدق في قوله يمدح يزيد بن المهلب:

ما زال مذ عقدت يداه إزاره      وسما فادرك خمسة الأشبار

يدني كتائب من كتائب تلتقي      بالطعن يوم تجاول وغوار

وأكثر الفقهاء لا يقولون به لأن الإنسان قد يكون دون البلوغ ويكون طويلا وفوق البلوغ ويكون قصيرا فلا عبرة بذلك. ولعل الأخبار السابقة لا تصح. وما نقل عن الفرزدق لا يتعين إرادة البلوغ فيه، ومن الناس من قال: إنه أراد بخمسة الأشبار القبر كما قال الآخر:

عجبا لأربع أذرع في خمسة      في جوفه جبل أشم كبير

هذا وقرأ الحسن. وأبو عمرو في رواية (الحلم) بسكون اللام وهي لغة تميم، وذكر الراغب أن الحلم بالضم والحلم السكون كلاهما مصدر حلم في نومه بكذا بالفتح إذا رآه في المنام يحلم بالضم ولم يخص ذلك بالغة دون أخرى، وعن بعضهم عد حلما بالفتح. مصدرا لذلك أيضا، وفي الصحاح الحلم بالضم ما يراه النائم تقول منه: حلم بالفتح واحتمل وتقول حلمت بكذا وحلمته أيضا فيتعدى بالباء وبنفسه قال:

فلمتها وبنور فيدة دونها      لا يبعدن خيالها المحلوم

والحلم بكسر الحاء الأناة تقول منه: حلم الرجل بالضم إذا صار حلما، وفي القاموس الحلم بالضم وبضممتين الرؤيا جمعه أحلام ثم قال: وحلم به وعنه رأى له رؤيا أوراة في النوم والحلم بالضم والاحتلام الجماع في النوم

والاسم الحلم كمنق والحلم بالكسر الاناة والعقل وجمعه أحلام وحلوم اه ، والظاهر أن مانحن فيه بمعنى الجماع في النوم وهو الاحتلام المعروف ووجه الكناية السابقة عليه ظاهر .

وقال الراغب : الحلم زمان البلوغ وسمى الحلم لكونه جديرا صاحبه بالحلم أى الاناة وضبط النفس عن هيجان الغضب وفي النفس منه شئ ( ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ) أى ثلاث أوقات في اليوم والليلة، والتعبير عنها بالمرات للايذان بأن مدار طلب الاستئذان مقاربة تلك الاوقات لمرو المستأذنين بالمخاطبين لأنفسها فنصب ( ثلاث مرات ) على الظرفية للاستئذان وهو الذى ذهب اليه الجمهور ويدل على ما ذكره تعالى : ( مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ ) الخ فان الظاهر أنه في محل النصب أو الجر كما قيل انه بدل من ( ثلاث ) أو من ( مرات ) بدل مفصل من مجمل . وجوز أن يكون في محل الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى أحدهما من قبل الخ وهو أيضا يدل على ما ذكرنا ، واختار في البحر أن المعنى ثلاث استئذانات كما هو الظاهر فانك إذا قلت : ضربت ثلاث مرات لا يفهم منه إلا ثلاث ضربات، ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام الاستئذان ثلاث، وعليه يكون ( ثلاث مرات ) مفعولا مطلقا للاستئذان و ( من قبل ) الخ ظرف له، وشرع الاستئذان من قبل صلاة الفجر لظهور أنه وقت القيام عن المضاجع وطرح ثياب النوم ولبس ثياب اليقظة ( ١ ) وكل ذلك مظنة انكشاف العورة . وأيضا كثيرا ما يجنب الشخص ليلا فيغتسل في ذلك الوقت ويستحي من الاطلاع عليه في تلك الحالة ولو مستور العورة ( وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ ) أى وحين تخلعون ثيابكم التي تلبسونها في النهار وتحطونها عنكم ( مِنَ الظَّهْرِ ) بيان للحين ، والظهير كما قال الراغب وقت الظهر، وفي القاموس هي حد اتصاف النهار أو إنما ذلك في القبط .

وجوز أن تكون ( من ) أجنبية والكلام على حذف مضاف أى وحين تضعون ثيابكم من أجل حر الظهيرة، وفسر بعضهم الظهيرة بشدة الحر عند اتصاف النهار فلا حاجة إلى الحذف، و ( حين ) عطف على ( من قبل ) وهو ظاهر على تقدير كونه في محل نصب ، وأما على التقديرين الآخرين فيلتزم القول ببناء حين على الفتح وإن أضيف إلى مضارع كما قيل في قوله تعالى ( هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ) على قراءة فتح ميم يوم ، والتصريح بمدار الأمر أعنى وضع الثياب في هذا الحين دون ما قبل وما بعد لما أن التجرد عن الثياب فيه لأجل القيلولة لقلة زمانها كما ينبىء عنه إيراد الحين مضافا إلى فعل حادث متقضى ووقوعها في النهار الذى هو مثنة لكثرة الورد والصدور ومظنة لظهور الأحوال وبروز الأمور ليس من التحقق والاطراد بمنزلة ما في الوقتين المذكورين فان تحقق المدار فيهما أمر معروف لا يحتاج إلى التصريح به .

( وَمَنْ بَعْدَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ) ضرورة أنه وقت التجرد عن لباس اليقظة والاتعاف بثياب النوم وكثيرا ما يتعاطى فيه مقدمات الجماع وإن كان الأفضل تأخيرها لمن لا يغتسل على الفور إلى آخر الليل ، ويعلم مما ذكر في حيز بيان حكمة مشروعية الاستئذان في الوقت الأول والوقت الأخير أن المراد بالقبليّة والبعدية المذكورتين ليس مطلقهما المتحقق في الوقت الممتد المتخلل بين صلاة الفجر وصلاة العشاء بل المراد بهما طرفا ذلك الوقت الممتد المتصلان اتصالا عاديا بالصلاتين المذكورتين وعدم التعرض للامر بالاستئذان في الباقي



من الوقت الممتد إما لانفهامه بعد الأمر بالاستئذان في الاوقات المذكورة من باب الاولى ، واما لندرة الوارد فيه جدا كما قيل ، وقيل إن ذاك لجريان العادة على أن من ورد فيه لا يرد حتى يعلم أهل البيت لما في الورد ودخول البيت فيه من دون اعلام أهله من التهمة ما لا يخفى \*

وقوله تعالى ﴿ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ﴾ خبر مبتدأ محذوف ، وقوله سبحانه ﴿لَكُمْ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة له أى من ثلاث عورات كاتمة لكم ، والعورة الخلل ومنه عور الفارس وعور المسكان إذا اختل حاله والاعور المختل العين ، وعورة الانسان سوائه وأصلها كما قال الراغب : من العار وذلك لما يلحق في ظهورها من العار أى المذمة ، وضميرهن المحذوف للاوقات الثلاثة ، والكلام على حذف مضاف أى هي ثلاث أوقات يختل فيها التستر عادة ، وقدر أبو البقاء المضاف قبل (ثلاث) فقال : أى هي أوقات ثلاث عورات أولا حذف فيه ، وإطلاق العورات على الاوقات المذكورة المشتملة عليها للبالغة كأنها نفس العورات ، والجملة استئناف مسوق لبيان علة طلب الاستئذان في تلك الاوقات \*

وقرأ أبو بكر . وحمة . والكسافي (ثلاث) بالنصب على أنه بدل من (ثلاث مرات) وجوز أبو البقاء كونه بدلا من الاوقات المذكورة ، وكونه منصوبا باضمار أعنى . وقرأ الاعمش (عورات) بفتح الواو وهى لغة هذيل بن مدركة . وبنى تميم ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ﴾ أى على الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ﴿جُنَاحٌ﴾ أى في الدخول بغير استئذان ﴿بَعْدَهُنَّ﴾ أى بعد كل واحدة من تلك العورات الثلاث وهى الاوقات المتخللة بين كل اثنين منهن ، وإيرادها بعنوان البعديّة مع أن كل وقت من تلك الاوقات قبل كل عورة من العورات كما أنها بعد أخرى منهن لتوفية حق التكليف والترخيص الذى هو عبارة عن رفعه إذ الرخصة إنمات تصور في فعل يقع بعد زمان وقوع الفعل المكلف كذا في إرشاد العقل السليم ، وظاهره أنه لا حرج في الدخول بغير استئذان في الوقت المتخلل بين ما بعد صلاة العشاء وما قبل صلاة الفجر بالمعنى السابق للبعديّة والقبليّة ، ومقتضى ما قدما ثبوت الحرج في ذلك فيكون كالمستثنى عما ذكر \*

وكان الظاهر أن يقال : ليس عليهم جناح بعدهن وعدم التعرض لثبوت أن يكون على المخاطبين جناح لأن المأمورين ظاهرا فيما تقدم بالاستئذان في العورات الثلاث هم المالك والمراهقون الأحرار لا غير ، وإن اعتبر المأمورون في الحقيقة فيما مر كان الظاهر ههنا أن يقال : ليس عليكم جناح بعدهن مقتصر على ، ولعل اختيار ما في النظم الجليل لرعاية المبالغة في الاذن بترك الاستئذان فيما عدا تلك الثلاث حيث نفى الجناح عن المأمورين به فيها ظاهرا وحقيقة \*

والظاهر أن المراد بالجناح الاثم الشرعى ، واستشكل بانه يفهم من الآية ثبوت ذلك للمخاطبين إذا دخل الممالك والذين لم يبلغوا الحلم منهم عليهم من غير استئذان في تلك العورات مع أنه لا تزر وازرة وزر أخرى وثبوتها للمالك والصغار كذلك مع أن الصغار غير مكلفين فلا يتصور في حقهم الاثم الشرعى . وأجيب بأن ثبوت ذلك لمن ذكر بواسطة المفهوم ولا عبرة به عندنا ، وعلى القول باعتباره يمكن أن يكون ثبوته للمخاطبين حينئذ لتركهم تعليمهم والتمكين من الدخول عليهم ويبقى اشكال ثبوته للصغار ولا مدفع له إلا بالتزام القول بان التكليف يعتمد التمييز ولا يتوقف على البلوغ وهو خلاف ما عليه جمهور الأئمة

ويرد على القول بان ثبوت ذلك لمن ذكر بواسطة المفهوم بحث لا يخفى. والتزم في الجواب كون المراد بالجنح الاثم العرفي الذي مرجعه ترك الاولى والاخلاق من حيث المروءة والادب وجواز ثبوت ذلك للكلف وغير المكلف بما لا كلام فيه فكان المعنى ليس عليكم أيها المؤمنون جنح في دخولهم عليكم بعدهن اترككم تعليمهم وتمكينكم إياهم منه المفضى إلى الوقوف على ما تأبى المروءة والغيرة الوقوف عليه ولا عليهم جنح في ذلك لا خلاصهم بالادب المفضى إلى الوقوف على ما تنكره ذؤن الطباع السليمة الوقوف عليه وينفعون منه. ولا يأتى ذلك تقدم الأمر السابق ولا ما في الارشاد من بيان نكتة إيراد العورات الثلاث بعنوان البعدية بما سمعت فتدبر فانه دقيق •

وذهب بعضهم إلى أن قوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلطوا على أهلها ) منسوخ بهذه الآية حيث دلت على جواز الدخول بدون استئذان بعد الاوقات الثلاث ودل ذلك على خلافه . ومن ذهب اليه قال : إنها في الصبيان ومما يليك المدخول عليه وآية الاستئذان في الاحرار البالغين ومما يليك الغير في حكمهم فلا منافاة لما تزم النسخ . ثم اعلم أن نفي الجنح بعدهن على من ذكر ليس على عمومه فانه متى تحقق أو ظن كون أهل البيت على حال يكرهون اطلاع المماليك والمراهقين من الاحرار عليها كان كشف عورة أحدهم ومعاشرته لزوجه أو أمته إلى غير ذلك لا ينبغي الدخول عليهم بدون استئذان سواء كان ذلك في إحدى العورات الثلاث أو في غيرها والأمر بالاستئذان فيها ونفي الجنح بعدها بناء على العادة الغالبة من كون أهل البيت في الاوقات الثلاث المذكورة على حال يقتضى الاستئذان وكونهم على حال لا يقتضيه في غيرها •

هذا وفي الآية توجيه آخر ذكره أبو حيان وظاهر صنيعة اختياره وعليه اقتصر أبو البقاء وهو أن التقدير ليس عليكم ولا عليهم جنح بعد استئذانهم فيمن فعذف الفاعل وحرف الجر فيق بعد استئذانهم ثم حذف المصدر فصار بعدهن، وعليه ثقل مؤنة الكلام في الآية إلا أنه خلاف الظاهر جدا . والجمهور على ما سمعت أولا في معناها ، والظاهر أن الجملة على القراءتين السابقتين في ثلاث مستأنفة مسوقة لتقرير ما قبلها ، وفي الكشف أنها إذا رفع ( ثلاث ) كانت في محل رفع على الوصف والمعنى هن ثلاث مخصوصة بالاستئذان وإذا نصب لم يكن لها محل وكانت كلاما مقرررا للاستئذان في تلك الاحوال خاصة ، وقال في ذلك صاحب التقريب : إن رفع الحرج وراء الاوقات الثلاثة مقصود في نفسه فاذا وصف به ( ثلاث عورات ) نصبا وهو بدل من ثلاث مرات كان التقدير ليستأذنكم هؤلاء في ثلاث عورات مخصوصة بالاستئذان . ويدفعه وجوه مستفادة من علم المعاني : أحدها اشتراط تقدم علم السامع بالوصف وهو منتف إذ لم يعلم الا من هذا . والثاني جعل الحكم المقصود وصفا للظرف فيصير غير مقصود . والثالث أن الأمر بالاستئذان في المرات الثلاث حاصل وصفت بأن لا حرج وراءها ولم توصف فيضيع الوصف . وأما إذا وصف المرفوع فيزول الدوافع لأنه ابتداء تعليم أى هن ثلاث مخصوصة بالاستئذان وصفة للخبر المقصود ولم يتقيد أمر الاستئذان به فليتأمل فانه دقيق جليل انتهى ، وتعقب بان الوجهين الآخرين ساقطان لا طائل تحتهم والاوّل هو الوجه . فان قيل : هو مشترك الالتزام قيل : قد تقدم في قوله تعالى ( ليستأذنكم ) ما يرشد إلى العلم بذلك وليست الجملة الاخيرة من أجزائه كما هي كذلك على فرض جعلها صفة للبدل ولا يحتاج مع هذا إلى حديث أن رفع الحرج وراء الاوقات الثلاثة مقصود في نفسه بل قيل هو في نفسه ليس بشئ فقد قال الطيبي : إن المقصود الاولى الاستئذان في الاوقات مخصوصة ورفع الحرج في غيرها

تابع له لقول المحدث رضى الله تعالى عنه لوددت أن الله عز وجل نهى آباؤنا وخدمنا عن الدخول علينا في هذه الساعة إلا باذن ثم انطلق إلى النبي ﷺ وقد نزلت الآية . وفي الكشف أنه جئ به أى بالكلام الدال على رفع الحرج أعنى (ليس عليكم) النخ على رفع (ثلاث) مؤكدا للسالف على طريق الطرد والعكس وكذلك إذا نصب وجعل استثناء وأما إذا جعل وصفا فيقوت هذا المعنى وهذا أيضا من الدوافع انتهى فتأمل ولا تغفل .

وقوله تعالى ﴿طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ﴾ خبر مبتدا محذوف أى هم طوافون والجملة استئناف ببيان العذر المرخص فى ترك الاستئذان وهو المخالطة الضرورية وكثرة المداخلة . وفيه دليل على تعليل الاحكام الشرعية وكذا فى الفرق بين الاوقات الثلاث وغيرها بانها عورات . وقوله عز وجل ﴿بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ جوز أن يكون مبتدا وخبرا ومتعلق الجار كون خاص حذف لدلالة ما قبله عليه أى بعضكم طائف على بعض ، وجوز أن يكون معمولا لفعل محذوف أى يطوف بعضكم على بعض ، وقال ابن عطية (بعضكم) بدل من (طوافون) ، وتعقبه فى البحر بأنه إن أراد أنه بدل من (طوافون) نفسه فلا يجوز لانه يصير التقدير هم بعضكم على بعض وهو معنى لا يصح وإن أراد أنه بدل من الضمير فيه فلا يصح أيضا إن قدر الضمير ضمير غيبة لتقديرهم لانه يصير التقدير هم يطوف بعضكم على بعض وإن جعل التقدير أنتم يطوف عليكم بعضكم على بعض فيدفعه أن (عليكم) يدل على أنهم هم المطوف عليهم وأنتم طوافون يدل على أنهم طائفون فيتعارضان ، وقيل : يقدر أنتم طوافون ويراد بأنتم المخاطبون والغيب من الممالك والصبيان وهو كما ترى ، وجوز أبو البقاء كون الجملة بدلا من التى قبلها وكونها مبينة مؤكدة ، ولا يخفى عليك ما تضمنته من جبر قلوب الممالك بجمعهم بعضهم المخاطبين وبذلك يقوى أمر العلية . وقرأ ابن أبي عبة (طوافين) بالنصب على الحال من ضمير عليهم ﴿كَذَلِكَ﴾ إشارة إلى مصدر الفعل الذى بعد على مامر تفصيله فى تفسير قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وفى غيره أيضا أى مثل ذلك التبيين ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ﴾ الدالة على ما فيه نفعكم وصلاحكم أى ينزلها مبينة واضحة الدلالة لأنه سبحانه يبينها بعد أن لم تكن كذلك ، وتقديم الجار والمجرور على المفعول الصريح لما مر غير مرة ، وقيل : يبين علل الاحكام . وتعقب بأنه ليس بواضح مع أنه مؤد إلى تخصيص الآيات بما ذكرهنا •

﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ﴾ مبالغ فى العلم بجميع المعلومات فيعلم أحوالكم ﴿حَكِيمٌ ٥٨﴾ فى جميع أفعاله فيشرع لكم ما فيه صلاحكم معاشا ومعادا •

﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ﴾ لما بين سبحانه أننا حكم الاطفال من أنهم لا يحتاجون إلى الاستئذان فى غير الاوقات الثلاثة عقب جل وعلا ببيان حالهم إذا بلغوا دفعا لما عسى أن يتروم أنهم وإن كانوا اجانب ليسوا كسائر الاجانب بسبب اعتيادهم الدخول فاللام فى (الاطفال) للبعد إشارة إلى الذين لم يبلغوا الحلم المجمولين قسما للمالك أى إذا بلغ الاطفال الاحرار الاجانب ﴿فَلْيَسْتَأْذِنُوا﴾ إذا أرادوا الدخول عليكم ﴿كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ أى الذين ذكروا من قبلهم فى قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأسوا وتسلبوا على أهلها) وجوز أن تكون القبلية باعتبار الوصف لا باعتبار الذكر فى النظم الجليل بقريته ذكر البلوغ وحكم الطفولية أى الذين بلغوا من قبلهم . وأخرج هذا ابن أبي حاتم عن مقاتل وزعم بعضهم أنه أظهر •

وتعقب بأن المراد بالتشبيه بيان كيفية استئذان هؤلاء ، وزيادة إيضاحه ولا يتسنى ذلك إلا بتشبيهه باستئذان اليهودين عند السامع ، ولا ريب في أن بلوغهم قبل بلوغ هؤلاء بما لا يخطر ببال أحد وإن كان الأمر كذلك في الواقع وإنما المعبود المعروف ذكرهم قبل ذكرهم ، فالمنى فليستأذنوا استئذاناً كأننا مثل استئذان المذكورين قبلهم بأن يستأذنوا في جميع الاوقات ويرجعوا إن قيل لهم ارجعوا حسبما فصل فيما سلف ، وكون المراد بالاطفال الاحرار الاجانب قد ذهب اليه غير واحد ، وقال بعض الاجلة : المراد بهم ما يعم الاحرار والمماليك فيجب الاستئذان على من بلغ من الفريقين وأوجب هذا استئذان العبد البالغ على سيده لهذه الآية ، وقال في البحر ( منكم ) أي من أولادكم وأقربائكم .

وأخرج ابن أبي حاتم نحو هذا التفسير عن سعيد بن جبيرة . وأخرج عن سعيد بن المسيب أنه قال : يستأذن الرجل على أمه فأنما زلت ( وإذا بلغ الاطفال منكم الحلم ) في ذلك . وأخرج سعيد بن منصور . والبخاري في الادب . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وابن مردويه عن عطاء أنه سأل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما استأذن على أختي ؟ قال : نعم قلت : إنما في حجري وأنا أنفق عليها وإنما معي في البيت أستاذن عليهما ؟ قال : نعم إن الله تعالى يقول ( ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم ) الآية فلم يأمر هؤلاء بالاستئذان إلا في العورات الثلاث وقال تعالى ( وإذا بلغ الاطفال منكم الحلم فليستأذنوا كما استأذن الذين من قبلهم ) فالأذن واجب على خلق الله تعالى أجمعين ، وروى عنه رضي الله تعالى عنه أنه قال : آية لا يؤمن بها أكثر الناس آية الاذن وإني لأمر جارتني فعوز زوجته أن تستأذن علي ، وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه عليكم أن تستأذنوا على آبائكم وأمهاتكم وأخواتكم ، ونقل عن بعضهم أن وجوب الاستئذان المستفاد من الأمر الدال عليه في الآية منسوخ وأنكر ذلك سعيد بن جبيرة روى عنه يقولون : هي منسوخة لا والله ما هي منسوخة ولكن الناس تهاونوا بها ، وعن الشعبي ليست منسوخة فقليل له : إن الناس لا يعملون بها فقال : الله تعالى المستعان ، وقيل : ذلك مخصوص بعدم الرضا وعدم باب يفاق كما كان في العصر الأول ( كذلك بين الله لكم آياته والله عليم حكيم ٥٩ ) الكلام فيه كالذي سبق ، والتكرير للتأكيد والمبالغة في طلب الاستئذان ، وإضافة الآيات إلى ضمير الجلالة لتشريفها وهو بما يقوى امر التأكيد والمبالغة ( والقواعد من النساء ) أي العجائز وهو جمع قاعد كحائض وطامث فلا يؤنث لاختصاصه ولذا جمع على فواعل لأن التاء فيه كالمذكورة أو هو شاذ ، قال ابن السكيت : امرأة قاعد قدمت عن الحيض ، وقال ابن قتبية : سميت العجائز قواعد لأنهن يكثرن القعود لكبر سنهن ، وقال ابن ربيعة : لقعودهن عن الاستمتاع حيث أسن ولم يبق لهن طمع في الأزواج فقلوه تعالى : ( اللاتي لا يرجون نكاحاً ) أي لا يطعن فيه لكبرهن صفة كاشفة ( فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن ) أي الثياب الظاهرة التي لا يفضي وضعها لكشف العورة كالجلباب والرداء والقناع الذي فوق الخمار .

وأخرج ابن المنذر عن ميمون بن مهران أنه قال : في مصحف أبي بن كعب . ومصحف ابن مسعود ( فليس عليهن جناح أن يضعن جلابيبهن ) وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن مسعود . وابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنهما كانا يقرأن كذلك ، ولعله لذلك اقتصر بعض في تفسير الثياب على الجلابيب ، والجملة خير ( القواعد ) والفاء إما لأن اللام في القواعد موصولة بمعنى اللاتي وإما لأنها موصوفة بالموصول . وقوله

تعالى: ﴿غَيْرَ مُتَّبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ حال، وأصل التبرج التكلف في إظهار ما يخفى من قولهم: سفينة بارح لا غطاء عليها، والبرج سعة العين بحيث يرى ياضها محيطا بسوادها كله لا يغيب منه شيء، وقيل: أصله الظهور من البرج أى القصر ثم خص بان تتكشف المرأة للرجال بابداء زينتها وإظهار محاسنها، وليست الزينة مأخوذة في مفهومه حتى يقال: إن ذكر الزينة من باب التجريد، والظاهر أن الباء للتعدية، وقيل زائدة في المفعول لأنهم يفسرون التبرج بمتود، ففي القاموس تبرجت أظهرت زينتها للرجال وفيه نظر، والمراد بالزينة الزينة الخفية لسبق العلم باختصاص الحكم بها ولما في لفظ التبرج من الاشعار، والتذكير لافادة الشياع وأن زينة ما وإن دقت داخله في الحكم أى غير مظهرات زينة بما أمر باخفائه في قوله تعالى (ولا يبدین زینتهن) \* ﴿وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ﴾ بترك الوضع والتستر كالشواب ﴿خَيْرٌ لَّهِنَّ﴾ من الوضع لبعده من التهمة فلكل ساقطة لاقطة، وذكر ابن المنير للآية معنى استحسنه الطائفة فقال: يظهر لى والله تعالى أعلم أن قوله تعالى: (غير متبرجات بزينة) من باب على لا حب لا يمتدى بمناره \* أى لا منار فيه فيمتدى به وكذلك المراد والقواعد من النساء لا زينة لهن فيتبرجن بها لأن الكلام فيمن هن بهذه المثابة، وكأن الغرض من ذلك أن هؤلاء استعفاهن عن وضع الثياب خیر لهن فما ظنك بذوات الزينة من الشواب، وأبلغ ما فى ذلك أنه جعل عدم وضع الثياب فى حق القواعد من الاستعفاف إذاذا بأن وضع الثياب لا مدخل له فى العفة هذا فى القواعد فكيف بالكواعب ﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ﴾ مبالغ فى سمع جميع ما يسمع فيسمع بما يحرى بينهن وبين الرجال من المقاوله ﴿عَلِيمٌ ٦٠﴾ فيعلم سبحانه مقاصدهن. وفيه من الترهيب ما لا يخفى \*

﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ فى كتاب الزهراوى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن هؤلاء الطوائف كانوا يتخرجون من مؤاكلة الاصحاء حذارا من استقذارهم إياهم وخوفا من تأذيتهم بأفهامهم وأوضاعهم فنزلت. وقيل: كانوا يدخلون على الرجل لطلب الطعام فإذا لم يكن عنده ما يطعمهم ذهب بهم إلى بيوت آباءهم وأمهاتهم أو إلى بعض من سماهم الله تعالى فى الآية الكريمة فكانوا يتخرجون من ذلك ويقولون: ذهب بنا إلى بيت غير ولعل أهله كارهون لذلك. وكذا كانوا يتخرجون من الأكل من أموال الذين كانوا إذا خرجوا إلى الغزو وخلفوا هؤلاء الضعفاء فى بيوتهم ودفعوا إليهم مفاتيحها وأذنوا لهم أن يأكلوا مما فيها مخافة أن لا يكون أذنهم عن طيب نفس منهم.

وكان غير هؤلاء أيضا يتخرجون من الأكل فى بيوت غيرهم، فمن عكرمة كانت الأنصار فى أنفسها فوازة فكانت لا تأكل من البيوت الذى ذكر الله تعالى، وقال السدى: كان الرجل يدخل بيت أبيه أو بيت أخيه أو أخته فتتحفه المرأة بشيء من الطعام فيتخرج لأجل أنه ليس ثم رب البيت، والخرج لغة كما قال الزجاج الضيق من الحرجة وهو الشجر الملتف بعضه ببعض لضيق المسالك فيه، وقال الراغب: هو فى الأصل مجتمع الشيء ثم أطلق على الضيق وعلى الائم، والمعنى على الرواية الأولى ليس على هؤلاء حرج فى أكلهم مع الاصحاء، ويقدر على سائر الروايات ما يناسب ذلك مما لا يخفى، و (على) على معناها فى جميع

ذلك ، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه لما نزل ( ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ) تخرج المسلمون عن مؤاكلة الأعمى لأنه لا يبصر موضع الطعام الطيب والأعرج لأنه لا يستطيع المزاحمة على الطعام والمريض لأنه لا يستطيع استيفاء الطعام فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وقيل : كانت العرب ومن بالمدينة قبل البعث تجتنب الأكل مع أهل هذه الأعذار لمكان جولان يد الأعمى وانبساط جلسة الأعرج وعدم خلو المريض من رائحة تؤذى أو جرح ينض أو أنف يذن فنزلت . ومن ذهب إلى هذا جعل ( على ) بمعنى فى أى ليس فى مؤاكلة الأعمى حرج وهكذا وإلا لكان حق التركيب ليس عليكم أن تأكلوا مع الأعمى حرج وكذا يقال فيما بعد وفيه بعد لا يخفى ، وقيل : لاجابة إلى أن يقرر محذوف بعد قوله تعالى ( حرج ) حسبما أشير إليه إذ المعنى ليس على الطوائف المعدودة ( وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ ) حرج ( أَنْ تَأْكُلُوا ) أنتم وهم معكم ( مَنْ يُؤْتِكُمْ ) الخ ، والى كون المعنى كذلك ذهب مولانا شيخ الاسلام ثم قاله : وتعميم الخطاب للطوائف المذكورة أيضا يأباه ما قبله وما بعده فان الخطاب فيهما لغير أولئك الطوائف حيثما ولعل ما تقدم أولى ، وأما تعميم الخطاب فلا أقول به أصلا ، وعن ابن زيد . والحسن . وذهب إليه الجبائى وقال أبو حيان : هو القول الظاهر أن الحرج المنفى عن أهل العذر هو الحرج فى القعود عن الجهاد وغيره مما رخص لهم فيه والحرج المنفى عن عدم الحرج فى الأكل من البيوت المذكورة ، قال صاحب الكشف : والكلام عليه صحيح لالتقاء الطائفتين فى أن كلا منفى عنه الحرج ، ومثاله أن يستغنى مسافر عن الإفطار فى رمضان وحاج مفرد عن تقديم الحلق على النحر فتقول : ليس على المسافر حرج أن يفطر ولا عليك يا حاج أن تقدم الحلق على النحر وهو تحقيق لأمر العطف وذلك أنه لما كان فيه غربة لبعد الجامع بادية النظر أزاله بأن الغرض لما كان بيان الحكم كفاء الحوادث والحادثتان وإن تباينت كل التباين إذا تقاربتا فى الوقوع والاحتياج إلى البيان قرب الجامع بينهما ولا كذلك إذا كان الكلام فى غير معرض الافتاء والبيان ، وليس هذا القول منه بناء على أن الاكتفاء فى تصور ما كاف فى الجامعة كما ظن ، وبهذا يظهر الجواب عما اعترض به على هذه الرواية من أن الكلام عليها لا يلائم ما قبله ولا ما بعده لأن ملاهته لما بعده قد عرفت وجهها ، وأما ملاهته لما قبله فغير لازمة إذ لم يطف عليه ، وربما يقال فى وجه ذكر نفى الحرج عن أهل العذر بترك الجهاد وما يشبهه مما رخص لهم فيه أثناء بيان الاستئذان ونحوه : إن نفى الحرج عنهم بذلك مستلزم عدم وجوب الاستئذان منه ﷺ لترك ذلك فلهم القعود عن الجهاد ونحوه من غير استئذان ولا إذن كما أن للمهاليك والصبيان الدخول فى البيوت فى غير العورات الثلاث من غير استئذان ولا إذن من أهل البيت ، ومثل هذا يكفى وجهها فى توسيط جملة أثناء جل ظاهرة التناسب ، ويرد عليه شئ عسى أن يدفع بالتأمل ، وإنما لم يذكّر الحرج فى قوله تعالى ( ولا على أنفسكم ) بأن يقال : ولا على أنفسكم حرجا كتفاء بذكره فيما مر والأوخر محل الحذف ، ولم يكتف بحرج واحد بأن يقال : ليس على الأعمى والأعرج والمريض وأنفسكم حرج أن تأكلوا دفعاً لتوهم خلاف المراد ، وقيل حذف الحرج آخر الإشارة إلى مغابرة له بالذكور ولا تنقدح فى دلالة عليه لاسيما إذا قلنا : إن الدال غير منحصر فيه وهو كما ترى ، ومعنى ( على أنفسكم ) كما فى الكشف عليكم وعلى من فى مثل حالكم من المؤمنين ، وفيه كما فى الكشف إشارة إلى فائدة اقحام النفس وأن الحاصل

ليس على الضعفاء المطعمين ولا على الذاهبين إلى بيوت القربات ومن في مثل حالهم وهم الأصدقاء حرج .  
وقيل : إن فائدة اقحامها الإشارة إلى أن الأكل المذكور مع أنه لا حرج فيه لا يخل بقدر من له شأن وهو وجه  
حسن دقيق لا يلزمه استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ظاهراً ، وكان منشأ كثرة اقحام النفس في ذوى  
الشأن ، ومن ذلك قوله تعالى ( كتب ربكم على نفسه الرحمة ) ولم يقل سبحانه كتب ربكم عليه الرحمة ، وقوله  
عز وجل في الحديث القدسي « يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي » دون أن يقول جل وعلا : إني حرمت  
الظلم على إلى غير ذلك مما يعرفه المنتبع المنصف ، وما قيل من أن فائدة الاقحام الإشارة إلى أن التجنب عن  
الأكل المذكور لا يخلو عن رعاية حظ النفس مع خفائه لا يلائم إلا بعض الروايات السابقة في سبب  
النزول ، ونحو ما قيل من أنها اقحمت للإشارة إلى أن نفى الحرج عن المخاطبين في الأكل من البيوت المذكورة  
لذواتهم بخلاف نفى الحرج عن أهل الأعذار في الأكل منها فإنه لا يكونهم مع المخاطبين وذواتهم بهم إليها ،  
والتعرض لنفى الحرج عنهم في أكلمهم من بيوتهم مع ظهور انتفاء ذلك لظاهر التسوية بينه وبين قرآنه  
كما في قوله تعالى ( يكلم الناس في المهد وكهلاً ) لكن ذلك فيما نحن فيه من أول الأمر ، ولم يتعرض لبيوت  
أولادهم لظهور أنها كبيوتهم ، وذكر جمع أنها داخلة في بيوت المخاطبين ، فقد روى أبو داود . وابن ماجه  
« أنت ومالك لأبيك » وفي حديث رواه الشيخان . وغيرهما « إن أطيب ما يأكل المرء من كسبه وإن ولده  
من كسبه » وقال بعضهم : المراد ببيوت المخاطبين بيوت أولادهم وأضافها إليهم لمزيد اختصاصها بهم كما  
يشهد به الشرع والعرف ، وقيل . المعنى أن تأكلوا من بيوتكم من مال أولادكم وأزواجكم الذين هم في  
بيوتكم ومن جملة عيالكم وهو كما ترى ( أو بيوت آباءكم أو بيوت أمهاتكم ) وقراءة بكسر الهمزة  
والميم ، والكسائي . وطلحة بكسر الهمزة وفتح الميم ( أو بيوت أخوانكم أو بيوت أخواتكم أو بيوت  
أعمامكم أو بيوت عماتكم أو بيوت أخوالكم أو بيوت خالاتكم أو ما ملكتم مفاتيحه ) أى أو بما تحت  
أيديكم وتصرفكم من بيتان أو ماشية وكالة أو حفظا وهو الذى يقتضيه كلام ابن عباس . فقد روى عنه  
غير واحد أنه قال : ذاك وكيل الرجل وقيمه فى ضيعته وماشيته فلا بأس عليه أن يأكل من ثمر حائطه  
ويشرب من لبن ماشيته ولا يحمل ولا يدخر . وقال السدى : هو الرجل يولى طعام غيره ويقوم عليه  
فلا بأس أن يأكل منه \*

وقال ابن جرير : هو الزمن يسلم إليه مفتاح البيت ويؤذن له بالتصرف فيه ، وقيل : ولى اليتيم الذى  
له التصرف بماله فإنه يباح له الأكل منه بالمعروف . وملك المفتاح على جميع ذلك كناية عن كون الشيء  
تحت يد الشخص وتصرفه . والعطف على ما أشرنا إليه على ما بعد ( من ) وعن قتادة أن المراد بما ملكتم  
مفاتيحه العبيد فالمدطف على ما بعد ( بيوت ) والتقدير أو بيوت الذين ملكتم مفاتيحهم . وكان ملك المفتاح  
لما شاع كناية لم ينظر فيه إلى أن المتصرف بما يتوصل إليه بالمفتاح أولاً ومثله كثير ، وأهو ترشيح لجرى  
العبيد مجرى الجراد من الأموال المشعر به استعمال ما فيهم ، ولا يخفى عليك بعد هذا القول وأنه يندرج  
بيوت العبيد فى قوله تعالى ( بيوتكم ) لأن العبد لا ملك له ، وإرادة المعتوقين منهم بقرينة ( ملكتم ) بلفظ الماضى  
بما لا ينبغي أن يلتفت إليه . وقرأ ابن جبير ( ملكتم ) بضم الميم وكسر اللام مشددة ( ومفاتيحه ) بياء بعد

الناء جمع مفتاح . وقرأ قتادة . وهرون عن أبي عمرو ( مفتاحه ) بالافراد وهو آلة الفتح وكذا المفتاح كما في القاموس ، وقال الراغب : المفتاح والمفتاح ما يفتح به وجمعه مفاتيح ومفاتيح . وفي بعض الكتب أن جمع مفتاح مفاتيح وجمع مفاتيح مفاتيح ( أَوْ صَدِيقُكُمْ ) أى أو ييوت صديقكم وهو من يصدق في مودتك وتصدق في مودته يقع على الواحد والجمع ، والمراد به هنا الجمع ، وقيل : المفرد ، وسر التعبير به دون أصدقائكم الإشارة الى قلة الأصدقاء حتى قيل :

صاد الصديق وكاف الكيمياء معا لا يوجدان فدع عن نفسك الطمعا

ونقل عن هشام بن عبد الملك أنه قال : نلت ما نلت حتى الخلافة وأعوزنى صديق لأحتشم منه ، وقيل : إنه إشارة إلى أن شأن الصداقة رفع الالئنية . ورفع الحرج فى الأكل من بيت الصديق لأنه أَرْضَى بالتبسط وأسر به من كثير من ذوى القرابة ؛ روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها الصديق أكبر من الوالدين إن الجهنمين لما استغاثوا لم يستغيثوا بالآباء والألمهات فقالوا : ( فما لنا من شافعين ولا صديق حميم ) . وعن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه من عظم حرمة الصديق أن جعله الله تعالى من الأنس والثقة والانبساط ورفع الحشمة بمنزلة النفس والآب والآخر ، وقيل لأفلاطون : من أحب اليك أخوك أم صديقك ؟ فقال : لأحب أخى إلا إذا كان صديقى ، وقد كان السلف ينبسطون بأكل أصدقائهم من بيوتهم ولو كانوا غيبا . يحكى عن الحسن أنه دخل داره وإذا حلقة من أصدقائه وقد استلوا سلالا من تحت سريره فيها الخبيص وأطايب الاطعمة وهم مكبون عليها يأكلون قتللت أسارى وجهه سرورا وضحك وقال : هكذا وجدناهم هكذا وجدناهم يريد كبراء الصحابة ومن لقيهم من البدرين ، وكان الرجل منهم يدخل دار صديقه وهو غائب فيسأل جاريته كيسه فيأخذ ماشاء فإذا حضر مولاهما فآخبرته أعتقها سرورا بذلك ، وهذا شيء قد كان . إذا الناس ناس والزمان زمان \* وأما اليوم فقد طوى فيما أعلم بساطه واضمحل الأمر لله تعالى فسباطه وعفت آثاره وأفلت أقاربه وصار الصديق اسما للعدو الذى يخفى عداوته وينتظر لك حرب الزمان وغارته فآه ثم آه ولا حول ولا قوة إلا بالله .

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدوا له ما من صداقته بد

ثم إن نفي الحرج فى الأكل المذكور مشروط بما إذا علم الأكل رضا صاحب المال باذن صريح أو قرينة ، ولا يرد أنه إذا وجد الرضا جاز الأكل من مال الأجنبي والعدو أيضا فلا يكون للتخصيص وجه لأن تخصيص هؤلاء لاعتیاد التبسط بينهم فلا مفهوم له ، وقال أبو مسلم : هذا فى الأقارب الكفرة أباح سبحانه فى هذه الآية ما حظره فى قوله سبحانه : ( لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ) وليس بشيء ، وقيل : كان ذلك فى صدر الاسلام ثم نسخ بقوله ﷺ : « لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه » ، وقوله عليه الصلاة والسلام من حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنهما « لا يحلبن أحد ماشية أحد إلا باذنه » ، وقوله تعالى : ( لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا ) الآية ، وقوله عز وجل : ( لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ) فانهم إذا منعوا من منزله ﷺ إلا بالشرط المذكور وهو عليه الصلاة والسلام أكرم الناس وأقلهم حجابا فغيره صلى الله تعالى عليه وسلم يعلم بالطريق الأولى .



وأنت تعلم أنه لا حاجة إلى القول بالنسخ بناء على ما قلنا أولاً ، واحتج بالآية بعض أئمة الحنفية على أنه لا قطع بسرقة مال المحارم مطلقاً لافرق في ذلك بين الوالدين والمولودين وبين غيرهم لأنها دلت على إباحة دخول دارهم بغير إذنه فلا يكون ما لهم محرراً ومجرد احتمال إرادة الظاهر وعدم النسخ كاف في الشبهة المدرجة للحد ، وبحت فيه بأن دره الحدود بالشبهات ليس على إطلاقه عندهم كما يعلم من أصولهم ، وأورد عليه أيضاً أنه يستلزم أن لا تقطع يد من سرق من الصديق ، وأجيب عن هذا بأن الصديق متى قصد سرقة مال صديقه انقلب عدواً ، وتعبق بأن الشرع ناظر إلى الظاهر لا إلى السرائر ، وقرئ (صديقكم) بكسر الصاد اتباعاً لحركة الدال حكى ذلك حميد الخزاز (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً) أي مجتمعين وهو نصب على الحال من فاعل (تأكلوا) وهو في الأصل بمعنى كل ولا يفيد الاجتماع خلافاً للفرأ ، ودل عليه هنا لمقابلته بقوله تعالى : ﴿ أَوْ أَشْتَاتَا ﴾ فإنه عطف عليه داخل في حكمه وهو جمع شت على أنه صفة كالحق يقال : أمر شت أي متفرق أو على أنه في الأصل مصدر وصف به مبالغة . والآية على ما ذهب أكثر المفسرين كلام مستأنف مسوق لبيان حكم آخر من جنس ما بين قبله ، وقد نزلت على ماروى عن ابن عباس . والضحاك . وقتادة في بني ليث بن عمرو بن كنانة تخرجوا أن يأكلوا طعامهم منفردين وكان الرجل منهم لا يأكل ويمكث يومه حتى يجد ضيفاً يأكل معه فإن لم يجد من يؤاكله لم يأكل شيئاً وربما قعد الرجل منهم والطعام بين يديه لا يتناوله من الصباح إلى الرواح وربما كانت معه الإبل الحفل فلا يشرب من ألبانها حتى يجد من يشاربه فإذا أمسى ولم يجد أحداً أكل ، قيل : وهذا التخرج سنة موروثة من الخليل عليه الصلاة والسلام ، وقد قال حاتم :

إذا ما صنعت الزاد فالتقى له أكيلا فاني لست آكله وحدي

وفي الحديث «شر الناس من أكل وحده وضرب عبده ومنع رفته» وهذا الذم لا اعتياده بخلا بالقرى ونفى الجناح عن وقوعه أحيانا بياناً لأنه لا إثم فيه ولا يذم به شرعاً كما ذمت به الجاهلية فلا حاجة إلى القول بأن الوعيد في الحديث لمن اجتمعت فيه الخصال الثلاث دون الانفراد بالآكل وحده فإنه يقتضي أن كلامها على الانفراد غير منهي عنه وليس كذلك ، والقول بأنهم أهل لسان لا يخفى عليهم مثله ولكن لمجيء الواو بمعنى أو تركوا كل واحد منها احتياطاً لوجه له لأن هؤلاء المتخرجين لم يتمسكوا بالحديث ، وكون الواو بمعنى أو توهم لا عبرة به ، ولا شك أن اجتماع الأيدي على الطعام سنة فتركه بغير داع مذمة انتهى .

وعن عكرمة . وأبي صالح أنها نزلت في قوم من الأنصار كانوا إذا نزل بهم ضيف لا يأكلون إلا معه فرخص لهم أن يأكلوا كيف شاؤوا ، وقيل : كان الغني يدخل على الفقير من ذوى قرابته وصدقاته فيدعوه إلى طعامه فيقول : إني لا تخرج أن آكل معك وأنا غني وأنت فقير وروى ذلك عن ابن عباس ، وقال الكلبي . كانوا إذا اجتمعوا لياكلوا طعاماً عزلوا للاعمى ونحوه طعاماً على حدة فبين الله تعالى أن ذلك ليس بواجب \* وقيل : كانوا يأكلون فرادى خوفاً أن يزيد أحدهم على الآخر في الأكل أو أن يحصل من الاجتماع ما ينفر أو يؤذى فنزلت لنفي وجوب ذلك ، وأياماً كان فالعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ، وقيل : الآية من تنمة ما قبلها على معنى أنها وقعت جواباً لسؤال نشأ منه كأن سائلاً يقول : هل نفي الحرج في الأكل من بيوت

من ذكر خاص فيما إذا كان الأكل مع أهل تلك البيوت أم لا؟ فاجيب بقوله تعالى: (ليس عليكم جناح أن تاكلوا جميعا) أى مجتمعين مع أهل تلك البيوت فى الأكل أو أشتاتا أى متفرقين بان يأكل كل منكم وحده ليس معه صاحب البيت وما لطف نفى الحرج فيما اتسعت دائرته ونفى الجناح فيما ورد فيه بين أمرين والنسكات لا يجب اطرادها كذا قيل قدبر .

(فَإِذَا دَخَلْتُمْ) شروع فى بيان الأدب الذى ينبغى رعايته عند مباشرة ما رخص فيه بعد بيان الرخصة فيه (يُوتَا) أى من البيوت المذكورة كما يؤذن به الفاء. (فَسَلُّوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ) أى على أهلها كما أخرج ذلك ابن المنذر . وابن أبى حاتم . والبيهقى فى شعب الإيمان عن ابن عباس . وقريب منه ما أخرجه عبد الرزاق . وجماعة عن الحسن أن المعنى فليسلم بعضكم على بعض نظير قوله تعالى: (فاقتلوا أنفسكم) والتعبير عن أهل تلك البيوت بالانفس لتزليهم منزلتها لشدة الاتصال ، وفى الاتصاف فى التعبير عنهم بذلك تنبيه على السر الذى اقتضى إباحة الأكل من تلك البيوت المعدودة وأن ذلك إنما كان لأنها بالنسبة إلى الداخل كبيت نفسه للقرابة ونحوها ، وقيل : المراد السلام على أهلها على أبلغ وجه لأن المسلم إذا ردت تحيته عليه فكانه سلم على نفسه كما أن القاتل لاستحقاقه القتل بفعله كأنه قاتل نفسه . وأخرج عبد الرزاق . وابن جرير . والحاكم وصححه . وغيرهم عن ابن عباس أنه قال فى الآية: هو المسجد إذا دخلته فقل السلام علينا وعلى عباد الله تعالى الصالحين فحمل البيوت فيها على المساجد والسلام على الأنفس على ظاهره ، وقيل : المراد بيوت المخاطبين وأهلهم ، وذكر أن الرجل إذا دخل على أهله سن له أن يقول: السلام عليكم تحية . من عند الله مباركة طيبة فإن لم يجد أحدا فليقل السلام علينا من ربنا وروى هذا عن عطاء ، وقيل السلام على الأنفس على ظاهره والمراد ببيوت بيوت الكفار وذكر أن داخلها وكذا داخل البيوت الحالية يقول ما سمعت آتفا عن ابن عباس ، وقيل يقول على الكفار يقول : السلام على من اتبع الهدى ، ولا يخفى المناسب للمقام ، والسلام بمعنى السلامة من الآفات ، وقيل : اسم من أسمائه عز وجل وقد مر الكلام فى ذلك على أتم وجه فتذكر .

(تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) أى ثابتة بأمره تعالى مشروعة من لدنه عز وجل فالجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لتحية ، وجوز أن يتعلق بتحية فإنها طلب الحياة وهى من عنده عز وجل ، وأصل معناها أن تقول حياك الله تعالى أى أعطاك سبحانه الحياة ثم عمم لكل دعاء ، واتصاها على المصدرية لسلوا على طريق فعدت جلوسا فكانه قيل فسلوا تسليما أو فحيوا تحية (مُبَارَكَةٌ) بورك فيها بالاجر كما روى عن مقاتل ، قال الضحاك : فى السلام عشر حسنات ومع الرحمة عشرون ومع البركات ثلاثون (طَيِّبَةٌ) تطيب بها نفس المستمع ، والظاهر أنه يزيد المسلم ما ذكر فى سلامه ، وعن بعض السلف زيادته كما مر آتفا ، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : ما أخذت التشهد الا من كتاب الله تعالى سمعت الله تعالى يقول (فاذا دخلتم بيوتا فسلوا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة) فالتشهد فى الصلاة التحيات المباركات الطيبات لله \*

(كَذَلِكَ يبينُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ) تكرر لمزيد التأكيد ، وفى ذلك تفخيم فخير للاحكام المختمة به (لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ٦١) ما فى تضاعفها من الشرائع والاحكام وتعملون بموجبها وتحوزون بذلك سعادة الدارين ،

وفى تعليل هذا التبيين بهذه الغاية القصوى بعد تذييل الأولين بما يوجههما من الجزالة ما لا يخفى ، وذكر بعض الاجلة أنه سبحانه بدأ السورة بقوله تعالى (وأنزلنا فيها آيات بينات) وختمها بقوله عز وجل (كذلك يبين الله لكم الآيات) ثم جعل تبارك وتعالى ختام الختم قوله سبحانه ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ الخ دلالة على أن ملاك ذلك كله والمنافع بتلك الآيات جمع من سلم نفسه لصاحب الشريعة صلوات الله تعالى وسلامه عليه ظلمت بين يدي الغاسل لا يحجم ولا يقدم دون اشارته ﷺ ولهذا الدقيقة اورد هذه الآية شهاب الحق والدين أبو حفص عمر السهروردي قدس سره في باب سير المرید مع الشيخ ونبه بذلك أن كل ما يرسمه من أمور الدين فهو أمر جامع \*

وقال شيخ الاسلام: إن هذا استئناف جىء به فى أواخر الاحكام السابقة تقريراً لها وتأكيذاً لوجوب مراعاتها وتكميلاً لها ببيان بعض آخر من جنسها، وإنما ذكر الايمان بالله تعالى ورسوله ﷺ صلة للموصول الواقع خبراً للمبتدأ مع تضمنه له قطعاً تقريراً لما قبله وتهيداً لما بعده وإيداناً بأنه حقيق بأن يحمل قرينة للايمان المذكور منتظماً فى سلكه فقوله تعالى ﴿ وَأَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ ﴾ الخ معطوف على (آمنوا) داخل معه فى حيز الصلة وبذلك يصح الحمل ، والحصر باعتبار الكمال أى إنما الكاملون فى الايمان الذين آمنوا بالله تعالى ورسوله ﷺ عن صميم قلوبهم واطاعوا فى جميع الاحكام التى من جملة ما فصل من قبل من الاحكام المتعلقة بعامة أحوالهم المطردة فى الوقوع وأحوالهم الواقعة بحسب الاتفاق كما إذا كانوا معه عليه الصلاة والسلام على أمرهم يجب اجتماعهم فى شأنه كالجمعة والاعياد والحروب وغيرها من الامور الداعية إلى الاجتماع لغرض من الاغراض ، وعن ابن زيد أن الامر الجامع الجهاد ، وقال الضحاك : وابن سلام : هو كل صلاة فيها خطبة كالجمعة والعيد والاستسقاء ، وعن ابن جبير هو الجهاد وصلاة الجمعة والعيدين ، ولا يخفى أن الأولى العموم وإن كانت الآية نازلة فى حفر الخندق ولعل ما ذكر من باب التمثيل ، ووصف الامر بالجمع مع أنه سبب له للمبالغة، والظاهر أن ذلك من الحجاز العقلى، وجوز أن يكون هناك استعارة مكنية \*

وقرأ اليماني (على أمر جميع) وهو بمعنى جامع أو مجموع له على الحذف والايصال ﴿ لَمْ يَذْهَبُوا ﴾ عنه ﷺ ﴿ حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ ﴾ عليه الصلاة والسلام فى الذهاب فياذن لهم به فيذهبون فالغاية هى الاذن الحاصل بعد الاستئذان والاقتصار على الاستئذان لانه الذى يتم من قبلهم وهو المعتبر فى كمال الايمان لا الاذن ولا الذهاب المترتب عليه واعتباره فى ذلك لما أنه كالمصدق لصحته والمميز للمخلص عن المنافق فان ديدنه التسلل للفرار، ولتعظيم ما فى الذهاب بغير اذنه عليه الصلاة والسلام من الجنابة والتفنيه على ذلك عقب سبحانه بقوله عز وجل ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ فقد جعل فيه المستأذنين هم المؤمنون عكس الاول دلالة على انهما متعاكسان سواء بسواء ومنه يلزم انه كالمصدق لصحة الايمانين وكذلك من اسم الاشارة لدلالته على أن استئصال الايمانين لذلك ﴿ فَأَإِذَا سَأَلَكَ ﴾ بيان لما هو وظيفته صلى الله عليه وسلم فى هذا الباب اثريان ماهو وظيفة المؤمنين ، والماء لترتيب ما بعدها على ما قبلها أى بعد ما تحقق أن الكاملين فى الايمان هم المستأذنون فاذا استأذنوك ﴿ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ ﴾ أى لبعض أمرهم المهمل وخطبهم الملم

﴿ فَأَذِّنَ لِمَن شِئْتَ مِنْهُمْ ﴾ تفويض للامر إلى رأيه ﷺ ، واستدل به على أن بعض الاحكام مفوضة إلى رأيه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهذه مسألة التفويض المختلف في جوازها بين الأصوليين وهي أن يفوض الحكم إلى المجتهد فيقال له : احكم بما شئت فانه صواب فاجاز ذلك قوم لكن اختلفوا فقال موسى بن عمران : بجواز ذلك مطلقا للنبي وغيره من العلماء ، وقال أبو علي الجبائي : بجواز ذلك للنبي خاصة في أحد قوله ، وقد نقل عن الامام الشافعي عليه الرحمة في الرسالة ما يدل على التردد بين الجواز والمنع ومنع من ذلك الباقر . والمجوزون اختلفوا في الوقوع ، قال الآمدي : والمختار الجواز دون الوقوع ، وقد أطال الكلام في هذا المقام فليراجع . والذي أميل اليه جواز أن يفوض الحكم إلى المجتهد إذا علم أنه يحكم ترويا لا تشهيا ويكون التفويض حينئذ كالامر بالاجتهاد ، والأليق بشأن الله تعالى وشأن رسوله ﷺ أن ينزل ما هنا على ذلك وتكون المشيئة مقيدة بالعلم بالمصلحة . وذكر بعض الفضلاء أنه لا خلاف في جواز أن يقال : احكم بما شئت ترويا بل الخلاف في جواز أن يقال : احكم بما شئت تشهيا كيفما اتفق ، وأنت تعلم أنه بعد التقييد لا يكون ما نحن فيه من محل النزاع ، ومن الغريب ما قيل : إن المراد من شئت منهم عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ولا يخفى ما فيه ﴿ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ ﴾ فان الاستئذان وإن كان لعذر قوى لا يخلو عن شائبة تقديم أمر الدنيا على أمر الآخرة . وتقديم (لهم) للبادرة إلى أن الاستغفار للمستأذنين لا للأذن ﴿ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ ﴾ . مبالغ في مغفرة فرطات العباد . ﴿ رَحِيمٌ ٦٢ ﴾ مبالغ في افاضة شايب الرحمة عليهم ، والجملة تعليل للمغفرة الموعودة في ضمن الاستغفار لهم ، وقد بالغ جل شأنه في الاحتفال برسوله صلوات الله تعالى وسلامه عليه فجعل سبحانه الاستئذان للذهاب عنه ذنبا محتاجا للاستغفار فضلا عن الذهاب بدون اذن ورتب الاذن على الاستئذان لبعض شأنهم لا على الاستئذان . طلقا ولا على الاستئذان لأى أمر مهما كان أو غير مهم ومع ذلك عاق الاذن بالمشيئة ، وإذا اعتبرت وجوه المبالغة في قوله تعالى ( إنما المؤمنون ) إلى هنا وجدتها تزيد على العشرة . وفي أحكام القرآن للجلال السيوطي أن في الآية دليلا على وجوب استئذانه صلى الله تعالى عليه وسلم قبل الانصراف عنه عليه الصلاة والسلام في كل أمر يجتمعون عليه ، قال الحسن : وغير الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الأئمة مثله في ذلك لما فيه من أدب الدين وأدب النفس ، وقال ابن الفرس : لا خلاف في الغزو أنه يستأذن امامه إذا كان له عذر يدعو به إلى الانصراف واختلف في صلاة الجمعة إذا كان له عذر كالرعاف وغيره فقليل يلزمه الاستئذان سواء كان امامه الامير أم غيره أخذ من الآية وروى ذلك عن مكحول . والزهرى ﴿ لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا ﴾ استئناف مقرر لمضمون ما قبله ، والاتفات لابرار مزيد الاعتناء بشأنه أى لا تقيسوا دعاءه عليه الصلاة والسلام اياكم على دعاء بعضكم بعضا في حال من الأحوال وأمر من الأمور التي من جملتها المساهمة فيه والرجوع عن مجاسه عليه الصلاة والسلام بغير استئذان فان ذلك من المحرمات ، وإلى نحو هذا ذهب أبو مسلم واختاره المبرد . والفقهاء ، وقيل : المعنى لا تحسبوا دعاءه صلى الله تعالى عليه وسلم عليكم كدعاء بعضكم

على بعض فتعرضوا لسخطه ودعائه عليكم عليه الصلاة والسلام بخالفة أمره والرجوع عن مجلسه بغير استئذان ونحو ذلك ، وهو مأخوذ مما جاء في بعض الروايات عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وروى عن الشعبي . وتعقبه ابن عطية بأن لفظ الآية يدفع هذا المعنى ، وكأنه أراد أن الظاهر عليه على بعض ، وقيل : إنه يأباه ( بينكم ) وهو في حيز المنع ، وقيل : المعنى لا تجعلوا دعاءه عليه الصلاة والسلام ربه عز وجل كدعاء صغيركم كبيركم وفقيركم غنيكم يسأله حاجته فر بما أجابه وربما رده فإن دعاءه صلى الله تعالى عليه وسلم مستجاب لا مرد له عند الله عز وجل فتعرضوا لدعائه لكم بامثال أمره واستئذانه عند الانصراف عنه إذا كنتم معه على أمر جامع وتحققوا قبول استغفاره لكم ولا تعرضوا لدعائه عليكم بضد ذلك \* .

ولا يخفى وجه تقرير الجملة لما قبلها على هذين القولين ؛ لكن بحث في دعوى أن جميع دعائه عليه الصلاة والسلام مستجاب بانه قد صح أنه صلى الله تعالى عليه وسلم سأل الله تعالى في أمته أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فنه ، وهو ظاهر في أنه قد يرد بعض دعائه عليه الصلاة والسلام . وتعقب بانه كيف يرد وقد قال الله تعالى : ( ادعوني استجب لكم ) وفي الحديث « إن الله تعالى لا يرد دعاء المؤمن وإن تأخر » وقد قال الامام السهيلي في الروض : الاستجابة أقسام إما تعجيل ما سأل أو أن يدخر له خير مما طلب أو يصرف عنه من البلاء بقدر ما سأل من الخير ، وقد أعطى صلى الله تعالى عليه وسلم عوضاً من أن لا يذيق بعضهم بأس بعض الشفاعة وقال « أمي هذه أمة مرحومة ليس عليها في الآخرة عذاب عذابها في الدنيا الزلزال والفتن » كما في أبي داود فإذا كانت الفتنة سبباً لصرف عذاب الآخرة عن الأمة فلا يقال : ما أجاب دعاءه ﷺ لأن عدم استجابته أن لا يعطى ما سأل أولاً يعوض عنه ما هو خير منه ، والمراد بالمنع في الحديث منع ذلك بخصوصه لعدم استجابة الدعاء بذلك بالمعنى المذكور ، وتمام الكلام في هذا المقام يطالب من محله \* . وقيل : المعنى لا تجعلوا نداه عليه الصلاة والسلام وتسميته كنداء بعضكم بعضاً باسمه ورفع الصوت به والنداء وراء الحجرات ولكن بلقبه المعظم مثل يابني الله ويا رسول الله مع التوقير والتواضع وخفض الصوت \* . أخرج ابن أبي حاتم . وابن مردويه . وأبو نعيم في الدلائل عن ابن عباس قال : كانوا يقولون : يا محمد يا أبا القاسم فنه الله تعالى عن ذلك بقوله سبحانه ( لا تجعلوا ) الآية اعظاماً لنبيه ﷺ فقالوا : يابني الله يا رسول الله ، وروى نحو هذا عن قتادة . والحسن . وسعيد بن جبير . ومجاهد ، وفي أحكام القرآن للسيوطي أن في هذا النهي تحريم ندائه ﷺ باسمه \* .

والظاهر استمرار ذلك بعد وفاته إلى الآن . وذكر الطبرسي أن من جملة المنهى عنه النداء بيا ابن عبد الله فانه مما ينادى به العرب بعضهم بعضاً . وتعقب هذا القول بأن الآية عليه لا تلائم السباق واللاحق \* . وقال بعضهم : وجه الارتباط بما قبلها عليه الارشاد إلى أن الاستئذان يذبح أن يكون بقولهم : يا رسول الله انا نستأذنك ونحوه ، وكذا خطاب من معه في أمر جامع إياه ﷺ ينبغي أن يكون بنحو يا رسول الله لا بنحو يا محمد ، ويكفي هذا القدر من الارتباط بما قبل ولا حاجة إلى بيان المناسبة بأن في كل منهما ما ينافي التعظيم اللائق بشأنه العظيم ﷺ ، نعم الاظهر في معنى الآية ما ذكرناه أولاً لا لا يخفى . وقرأ الحسن . ويعقوب في رواية ( نبيكم ) بنون مفتوحة وباء مكسورة وباء آخر الحروف مشددة بدل ( بينكم ) الظرف في قراءة الجمهور ، وخرج على أنه بدل من ( الرسول ) ولم يجعل نعمته له لانه مضاف إلى الضمير والمضاف اليه في رتبة العلم

وهو أعرف من المعروف بال ويشترط في النعت أن يكون دون المنعوت أو مساويا له في التعريف، وقال أبو حيان: ينبغي أن يجوز النعت لأن (الرسول) قد صار علما بالغلبة كالبيت للكعبة فقد تساوى في التعريف.

﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْلُونَ مِنْكُمْ﴾ وعيد لمن هو بضد أولئك المؤمنين الذين لم يذهبوا حتى يستأذنه عليه الصلاة والسلام، والتسلل الخروج من البين على التدريج والخفية، وقد للتحقيق، وجوز أن تكون لتقليل المتسللين في جنب معلوماته تعالى وأن تكون للتكثير إما حقيقة أو استعارة ضدية، وقال أبو حيان: إن قول بعض النحاة بإفادة قد التكثير إذا دخلت على المضارع غير صحيح وإنما التكثير مفهوم من سياق الكلام كما في قول زهير:

أخى ثقة لا يهلك الخرماله ولكنه قد يهلك المال نائله

فإن سياق الكلام المدح يفهم منه ذلك أي قد يعلم الله الذين يخرجون من الجماعة قليلا قليلا على خفية ﴿لَوْ أَدَّأ﴾ أي ملاوذة بأن يستتر بعضهم ببعض حتى يخرج. وأخرج أبو داود في مراسيله عن مقاتل قال: كان لا يخرج أحد لرعايف أو لإحداث حتى يستأذن النبي ﷺ يشير إليه بأصبعه التي تلي الإبهام فيأذن له النبي ﷺ يشير إليه بيده وكان من المنافقين من تثقل عليه الخطبة والجلوس في المسجد فكان إذا استأذن رجل من المسلمين قام المنافق إلى جنبه يستتر به حتى يخرج فأنزل الله تعالى (قد يعلم) الآية، وقيل يلوذه إرادة أنه من أتباعه. ونصب (لو إذا) على المصدرية أو الحالية بتأويل ملاوذين وهو مصدر لاوذا لعدم قلب واوه ياء تبعاً لفعله ولو كان مصدر لاوذا لكان كقياماً.

وقرأ يزيد بن قطيب (لو إذا) بفتح اللام فاحتمل أن يكون مصدر لاوذا ولم تقلب واوه ياء لأنه لا كسرة قبلها فهو كطواف مصدر طاف، واحتمل أن يكون مصدر لاوذا وفتحة اللام لأجل فتحة الواو، والفاء في قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ لترتيب الحذر أو الأمر به على ما قبلها من علمه تعالى بأحوالهم فإنه ما يوجب الحذر البتة، والمخالفة كما قال الراغب: أن يأخذ كل واحد طريقا غير طريق الآخر في حاله أو فعله والأكثر استعمالها بدون عن فيقال خالف زيد عمرا وإذا استعملت بعن فذاك على تضمين معنى الاعراض. وقيل الخروج أي يخالفون معرضين أو خارجين عن أمره. وقال ابن الحاجب: عدى يخالفون بعن لما في المخالفة من معنى التبعاد والحيد كأنه قيل الذين يحيدون عن أمره بالمخالفة وهو أبلغ من أن يقال: يخالفون أمره. وقيل على تضمين معنى الصد، وقيل إذا عدى بعن يراد به الصد دون تضمين ويتعدى إلى مفعول بنفسه يقال: خالف زيدا عن الأمر أي صده عنه والمفعول عليه هنا محذوف أي يخالفون المؤمنين أي يصعدونهم عن أمره وحذف المفعول لأن المراد تبيين حال المخالف وتعظيم أمر المخالف عنه فذكر الأهم وترك ما لا اهتمام به وقد يتعدى إلى فيقال خالف إليه إذا أقبل نحوه.

وقال ابن عطية: (عن) هنا بمعنى بعد، والمعنى يقع خلافهم بعد أمره كما تقول: كان المطر عن ربح وأطعمته عن جوع. وقال أبو عبيدة: والأخفش: هي زائدة أي يخالفون (أمره) وضمير أمره لله عز وجل فإن الأمر له سبحانه في الحقيقة أو للرسول ﷺ فإنه المقصود بالذكر، والأمر له قيل الطلب أو الشأن أو ما يعمهما، ولا يخفى أن في تجويز كل على كل من الاحتمالين في الضمير نظرا فلا تغفل. وقرئ: (يخالفون) بالتشديد أي يخلفون أنفسهم عن أمره

﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ أى بلاء ومحنة فى الدنيا كما روى عن مجاهد. وعن ابن عباس تفسير الفتنه بالقتل. وعن جمفر الصادق رضى الله تعالى عنه تفسيرها بتسليط سلطان جائر، وعن السدى. ومقاتل تفسيرها بالكفر والاول أولى. (أو يصيبهم عذاب اليم ٦٣) أى فى الآخرة. وقبل فى الدنيا، والمراد بالعذاب الاليم القتل وبالفتنة مادونه وليس بشئ. وكلمة أولم منع الخلو دون الجمع. وإعادة الفعل صريحا للاعتناء بالتهديد والتحذير. وشاع الاستدلال بالآية على أن الأمر للوجوب فانه تعالى أوجب فيها على مخالف الأمر الحذر عن العذاب وذلك تهديد على مخالفة الأمر وهو دال كونه الأمر للوجوب إذ لا تهديد على ترك غير الواجب، وأيضا بناء حكم الحذر عن العذاب إلى المخالف يقتضى أن يكون حذره عنه من حيث المخالفة، وذلك إنما يكون إذا أفضى إلى العذاب كما فى قولك فليحذر الشاتم للأمير أن يضربه ولا افشاء فى ترك غير الواجب \*

وهذا الأمر أعنى (فليحذر) بخصوصه مستعمل فى الإيجاب إذ لا معنى لنذب الحذر عن العقاب أو إباحته، وأيضا اشعار الآية بوجوب الحذر غير خاف بقرينة ورودها فى معرض الوعيد بتوقع إصابة العذاب على أنه لو حمل الأمر المذكور على أنه للنذب يحصل المطلوب وذلك لأن التحذير عمالم يعلم أولم يظن تحققه ولا تحقق ما يفضى إلى وقوعه فى الجملة سفة غير جائز بمعنى أنه مخالف للحكمة ولهذا يلام من يحذر عن سقوط الجدار المحكم الغير المائل، وأياما كان يندفع ما يقال: لا نسلم أن قوله تعالى (فليحذر) للوجوب لأنه عين محل النزاع إذ يكفى فى المطلوب على ما قررنا استعماله فى النذب أيضا، والقول بأن معنى مخالفة الأمر عدم اعتقاد حقيقته أو حمله على غير ما هو عليه بأن يكون للوجوب أو النذب مثلا فيحمل على غيره بعيد جدا، والظاهر المتبادر إلى الفهم أنه ترك الامتثال والالتيان بالمأمور به فلا يترك إلى ذلك إلا بدليل. واعترض بأنه بعد هذا القيل والقال لا يدل على أن جميع الأوامر حقيقة فى الوجوب لإطلاق الأمر.

وأجيب بأن (أمره) مصدر مضاف، وهو يفيد العموم حيث فقدت قرينة العهد على أن الإطلاق كاف فى المطلوب، وهو كون الأمر المطلق للوجوب خاصة إذ لو كان حقيقة لغيره أيضا لم يترتب التهديد على مخالفة مطلق الأمر. وقال بعض الأجلة: لا قائل بالفصل فى صيغ الأمر بأن بعضها للوجوب وبعضها لغيره. وزعم بعضهم أن الاستدلال لا يتم إذا أريد بالأمر الطلب، ولو فسر بالشأن وكان الضمير للرسول عليه الصلاة والسلام لزم من القول بدلاتها على الوجوب أن يكون كل ما يفعله ﷺ واجبا علينا ولا قائل به. والزم مخشى فسر بالدين والطاعة \*

وقال صاحب الكشف: إن الاستدلال بالآية على أن الأمر للوجوب مشهور سواء فسر بما ذكر لأن الطاعة امتثال الأمر القولى أو فسر على الحقيقة، وأما إذا جعل إشارة إلى ماسبق من الأمر الجامع ومعنى (يخالفون عن أمره) ينصرفون عنه فلا وليس بالوجه وإن أثره جمع لفوات المبالغة والتناول الأولى والعدول عن الحقيقة فى لفظ الأمر ثم المخالفة من غير ضرورة انتهى، وهذا الذى أثره جمع ذكره الطيبي عن البغوى ثم قال هذا هو التفسير الذى عليه التعويل ويساعد عليه النظم والتأويل لأن الأمر حينئذ بمعنى الشأن وواحد الأمور، ويانه إن ما قبله حديث فى الأمر الجامع وهو الأمر الذى يجمع عليه الناس ومدح من لزم مجلس رسول الله ﷺ ولم يذهب عنه وذم من فارقه بغير الأذن وأمر بالاستغفار فى حق من فارق بالاذن لأن

قوله تعالى : ( فأذن لمن شئت منهم ) يؤذن أن القوم ثلاث فرق المأذون في الذهاب بعد الاستئذان والمتخلف عنه ثم المتخلف إما أن يدوم في مجلسه عليه الصلاة والسلام ولم يذهب وهم المؤمنون المخلصون أو يتسلل لو اذا وهم المنافقون وقوله تعالى : ( فليحذر ) النخ مترتب على القسم الثالث على سبيل الوعيد والفعل المضارع يفيد معنى الدأب والعادة وقد أقيم المظهر موضع المضمحل علة لاستحقاقهم فتنة الدارين انتهى ، وقد كشف عن بعض ما فيه صاحب الكشف نعم قيل عليه : إن فوات المبالغة والتناول لا يقاوم العهد ولا عدول عن الحقيقة لأن الأمر حقيقة في الحادثة وكذا المخالفة فيما ذكر ولو سلم فهو مشترك الالتزام فان الأمر ليس حقيقة في الأمر العام وقوله : بلا ضرورة ممنوع فان إضافة العهد صارقة . وتعقب بأن هذا مكابرة ومنع مجرد لا يسمع فان الإبلغة لا شبهة فيها فان تهديد من لم يمثل أمره عليه الصلاة والسلام أشد من تركه بلا إذن وكون الأمر حقيقة في الطلب هو الأصح في الأصول والمخالفة المقارنة للأمر لا شبهة في أن حقيقتها عدم الامتثال واشتراك الالتزام ليس بتمام لأن أمره اذا عم يشمل الأمر الجامع بمعنى الطلب أيضا وعهد الإضافة ليس بمتعين حتى يعد صارفا كذا قيل وفيه بحث فتأمل ، وقد يقال بناء على كون الأمر المذكور إشارة إلى الأمر الجامع : إنه جرى بأو في قوله ( أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ) لما أن الأمر الجامع إما أن يكون أمرا دينويا كالتشاور في الأمور الحربية فالانصراف عنه مظنة إصابتهم المحنة الدنيوية البنصرفين وإما أن يكون أمرا دينيا كإقامة الجمعة التي فيها تنظيم شعائر الإسلام فالانصراف عنه مظنة إصابتهم العذاب الآخروي \*

وبالجملة لاستدلال بالآية على اعتبار العهد وأما إذا لم يعتبر فقد استدلل بها ، وقد سمعت شيثا من الكلام في ذلك وتمامه جرحا وتعديلا وغير ذلك في كتب الأصول ( **أَلَا إِنَّ اللَّهَ مَأَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** ) من الموجودات بأسرها خلقا وملكوا وتصرفا إيجادا وإعداما بدءا وإعادة لا لاحد غيره شركة أو استقلالا ( **قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ** ) أيها المكلفون من الأحوال والأوضاع التي من جملتها الموافقة والمخالفة والاخلاص والنفاق ودخول المنافقين مع أن الخطاب فيما قبل للتؤمنين بطريق التغليب ، وقوله تعالى ( **وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ** ) خاص بالمنافقين وهو مفعول به عطف على ( ما أنتم ) أي يعلم يوم يرجع المنافقون للأمر إليه عز وجل للجزاء والعقاب \* وتعليق عليه بيوم رجوعهم لا يرجعهم لزيادة تحقيق علمه سبحانه بذلك وغاية تقريره لما أن العلم بوقت وقوع الشيء مستلزم للعلم بوقوع الشيء على أبلغ وجه وآكده ، وفيه إشعار بأن علمه جل وعلا بنفس رجوعهم من الظهور بحيث لا يحتاج إلى البيان قطعا . ويجوز أن يكون الخطاب السابق خاصا بهم أيضا فيتحقق التفاتان التفات من الغيبة إلى الخطاب في ( أنتم ) والتفات من الخطاب إلى الغيبة في ( يرجعون ) والعطف على حاله . وجوز أن يكون على مقدار أي ما أنتم عليه الآن ويوم النخ فان الجملة الاسمية تدل على الحال في ضمن الدوام والثبوت . وقيل : يجوز أن يكون ( يوم ) ظرفا لمحذوف يعطف على ما قبله أي وسيحاسبهم يوم أو نحو ذلك ولا أرى اختصاصه بالوجه الثاني في الخطاب \*

وفي البحر بعد ذكر الوجهين فيه والظاهر عطف ( يوم ) على ( ما أنتم عليه ) وقال ابن عطية : يجوز أن يكون التقدير والعلم يظهر لكم أو نحو هذا يوم فيكون ( يوم ) نصبا على الظرفية بمحذوف وقد للتحقيق وفيها الاحتمالان المتقدمان آنفا ، وقد مر غير مرة ما يراد بمثل هذه الجملة من الوعيد أو الوعد . ولا يخفى المناسب لكل من



الاحتمالات في (أنتم تويرجعون) وقرأ ابن يعمر . وابن أبي اسحق . وأبو عمرو (يرجعون) مبنيًا بالفعل (فَيَذِبُكُمْ بِمَا عَمَلُوا) أي بعملهم أو بالذي عملوه من الأعمال السيئة التي من جملتها مخالفة الأمر في رتب سبحانه عليه ما يليق به من التوبيخ والجزاء أو فيذبهم بما عملوا خيراً أو شرافيرتب سبحانه على ذلك ما يليق به إن خيراً فخير وإن شراً فشر (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٦٤) لا يخفى عليه شيء من الأشياء . والجملة تدبيل مقرر لما قبله ، وإظهار الاسم الجليل في مقام الاضمار لتأكيد استقلال الجملة والاشعار بعلّة الحكم ، وتقديم الظرف لرعاية رؤس الآي . وقيل وفيه بحث : إنه للتحصر على معنى والله عليم بكل شيء لا ببعض الأشياء كما يزعمه بعض جهلة الفلاسفة ومن هذا حذوهم حفظنا الله تعالى والمسلمين عما هم عليه من الضلالات وجعل لنا نورا نهتدى به إذا ادلمهم ليل الجهالات هذا \*

(ومن باب الإشارة في الآيات) ما قيل في قوله تعالى (ألم تر أن الله يزوج سبحانه) إلى آخره أنه إشارة إلى جمع العناصر الأربعة وتركيب الإنسان منها ثم خروج مطر الاحساس من عينيه وأذنيه مثلاً وينزل من سماء العقل الفياض برحقائق العلوم فيصيب به من يشاء فتظهر آثاره عليه ويصرفه عن يشاء حسبما تقتضيه الحكمة الإلهية (يكادسنا برقه) نور تجليه (يذهب الابصار) بأن يعطلها عن الإبصار وينمى أصحابها عنها لما أن الإدراك بنوره فوق الإدراك بنور الابصار (يقاب الله الليل والنهار) إشارة إلى ليل المحر ونهار الصحو أو ليل القبض ونهار البسط أو ليل الجلال ونهار الجلال أو نحو ذلك . وقيل : يزجي سبحانه المعاصي إلى أن يترام فتري مطر التوبة يخرج من خلاله كما خرج من سبحانه (وعصى آدم) مطر (ثم اجتباه) ربه وينزل من سماء القلوب من جبال القسوة فيها من برد القهر يقلب الله ليل المعصية لمن يشاء إلى نهار الطاعة وبالعكس (والله خلق كل دابة من ماء) تقدم الكلام في الماء (فمنهم من يمشى على بطنه) يعتمد في سيره على الباطن وهم أهل الجذبة المغمورون في بحار المحبة (ومنهم من يمشى على رجلين) يعتمد في سيره الشريعة والطريقة لكن فيما يتعلق به خاصة منهما وهم صنف من الكاملين سكنوا زوايا الخمول ولم يخاطبوا الناس ولم يشتغلوا بالارشاد (ومنهم من يمشى على أربع) يعتمد في سيره الشريعة والطريقة فيما يتعلق به وبغيره منهما وهم صنف آخر من الكاملين برزوا للناس وخاطبواهم واشتغلوا بالارشاد وعملوا في أنفسهم بما تقتضيه الشريعة والطريقة وعاملوا الناس والمريدين بذلك أيضاً (بخاق الله ما يشاء) فلا يبعد أن يكون في خلقه من يمشى على أكثر من الكاملين الذين أوقفهم الله تعالى على أسرار الملك والملايكوت وما حده لكل أمة من الأمم ونوع من أنواع المخلوقات فعاملوا بعد أن عملوا في أنفسهم ما يليق بهم كل أمة وكل نوع بما حده (كل قد علم صلاته وتسبيحه) \*

وفي قوله تعالى (ويقولون آمنا بالله وبالرسل) الآيات إشارة إلى أحوال المذكرين في القلب على المشايخ وأحوال المصدقين بهم قلباً وقالها وفي قوله سبحانه (وإن تطيعوه تهتدوا) إشارة إلى أن طاعة الرسول سبب لحصول المكاشفات ونحوها ، قال أبو عثمان : من أمر السنة على نفسه قولاً وفعلًا نطق بالحكمة ومن أمر الهوى على نفسه نطق بالبدعة لأن الله تعالى يقول (وإن تطيعوه تهتدوا) وفي قوله تعالى (إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه) إشارة إلى أنه لا يذعن للمرید الاستبداد بشيء ، قال عبد الله الرازي : قال قوم من أصحاب أبي عثمان لأبي عثمان أوصنا فقال : عليكم بالاجتماع على الدين وإياكم

ومخالفة الاكابر والدخول في شيء من الطاعات الا باذنهم ومشورتهم وواسوا المحتاجين بما أمكنكم فاذا فعلتم أرجو ان لا يضيع الله تعالى لكم سعيا (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا) فيه من تعظيم أمر الرسول ﷺ ما فيه ، وذكر أن الشيخ في جماعته كالنبي في أمته فينبغي أن يحترم في مخاطبته ويميز على غيره (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) قال أبو سعيد الخراز: الفتنة اسباغ النعم مع الاستدراج، وقال الجنيد قدس سره: قسوة القلب عن معرفة المعروف والمنكر، وقال بعضهم: طبع على القلوب والعذاب الاليم هو عذاب البعد والحجاب عن الحضرة نعوذ بالله تعالى من ذلك ونسأله سبحانه التوفيق إلى أقوم المسالك فلا رب غيره ولا يرجي الا خيره.

### ﴿سورة الفرقان ٢٥﴾

أطلق الجمهور القول بمكيته، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وقتادة هي مكية الا ثلاث آيات نزلت بالمدينة وهي (والذين لا يدعون مع الله الها آخر) إلى قوله سبحانه (وكان الله غفورا رحيمًا) ، وقال الضحاك: هي مدنية الا أولها إلى قوله تعالى (ولا تشورا) فهو مكي، وعدد آياتها سبع وسبعون آية بلا خلاف كما ذكره الطبرسي والداني في كتاب العدد، ولما ذكر جل وعلا في آخر السورة السابقة وجوب متابعة المؤمنين للرسول ﷺ ومدح المتابعين وحذر المخالفين افتتح سبحانه هذه السورة بما يدل على تعاليه جل شأنه عما سواه في ذاته وصفاته وأفعاله وعلى كثرة خيره تعالى ودوامه وأنه أنزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا اطمأنا في خيره وتحذيرا من عقابه جل شأنه وفي هذه السورة أيضا من تأكيد ما في السابقة من مدح الرسول ﷺ ما فيها فقال تبارك وتعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ أي تعالى جل شأنه في ذاته وصفاته وأفعاله على أتم وجه وأبلغه كما يشعر به اسناد صيغة التفاعل اليه تعالى وهذا الفعل لا يسند في الاغلب إلى غيره تعالى ومثله - تعالى - ولا يتصرف فلا يحى منه مضارع ولا أمر ولا ولا في الاغلب أيضا والا فقد قرأ أبو كما سيأتى إن شاء الله تعالى تبارك الأرض ومن حولها، وجاء كما في الكشف تباركت النخلة أى تعالت ، وحكى الاصمعى أن اعرابيا صعد رابية فقال لأصحابه: تباركت عليكم ، وقال الشاعر :

إلى الجذع جذع النخلة المتبارك هـ وقال الخليل: معنى تبارك تجدد ، وقال الضحاك: تعظم وهو قريب من قريب ، وعن الحسن والنخعي أن المعنى تزايد خيره وعطاؤه وتكاثر وهو إحدى روايتين عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، ثانيتهما أن المعنى لم يزل، ولا يزال وتحقيق ذلك أن تبارك من البركة وهي في الاصل مأخوذة من برك البعير وهو صدره ومنه برك البعير إذا ألقى بركة على الأرض واعتبر فيه معنى اللزوم فقبل براكه الحرب وبركاؤها للمكان الذى يلزمه الابطال وسمى محبس الماء بركة كسدره ثم أطلقت على ثبوت الخير الالهى في الشيء ثبوت الماء في البركة ، وقيل : لما فيه ذلك الخير مبارك ولما كان الخير الالهى يصدر من حيث لا يحس وعلى وجه لا يحصى ولا يحصر قيل لكل ما يشاهد منه زيادة غير محسوسة هو مبارك وفيه بركة: فمن اعتبر معنى اللزوم كابن عباس بناء على الرواية الثانية عنه قال : المعنى لم يزل ولا يزال أو نحو ذلك ، ومن اعتبر معنى التزايد انقسم إلى طائفتين فطائفة جعلوه باعتبار كمال الذات في نفسها ونقصان ما سواها ففسروا ذلك

بالتعالى ونحوه وطائفة جعلوه باعتبار كمال الفعل ففسروه بتزايد الخير وتكاثره ولا اعتبار للتغير المبني على اعتبار معنى اللزوم لقلة فائدة الكلام عليه وعدم مناسبة ذلك المعنى لما بعد، ومن هنا ردد الجمهور المعنى بين ما ذكرناه أولا وما روى عن الحسن ومن معه؛ وترتيب وصفه تعالى بقوله سبحانه (تبارك) بالمعنى الاول على انزاله جل شأنه الفرقان لما أنه ناطق بعلو شأنه سبحانه وسمو صفاته وابتناء أفعاله على أساس الحكم والمصالح وخلوها عن شائبة الخلل بالكلية وترتيب ذلك بالمعنى الثاني عليه لما فيه من الخير الكثير لأنه هداية ورحمة للعالمين، وفيه ما ينتظم به أمر المعاش والمعاد وكلا المعنيين مناسب للمقام ورجح الاول بأنه أنسب به لمكان قوله تعالى: (ليكون للعالمين نذيرا) فقد قال الطيبي في اختصاص النذير دون البشير سلوك طريقة براعة الاستهلال والايذان بأن هذه السورة مشتملة على ذكر المعاندين المتخذين لله تعالى ولدا وشريكا الطاعنين (في كتبه ورسله واليوم الآخر)، وهذا المعنى يؤيد تأويل تبارك بتزايد عن كل شيء وتعالى عنه في صفاته وأفعاله جل وعلا لافادته صفة الجلال والهيبة وايذانه من أول الأمر بتعاليه سبحانه عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهو من الحسن بمكان، و(الفرقان) مصدر فرق الشيء من الشيء وعنه إذا فصله، ويقال أيضا كما ذكره الراغب فرقت بين الشيئين إذا فصلت بينهما سواء كان ذلك بفصل يدركه البصر أو بفصل تدركه البصيرة، والتفريق بمعناه إلا أنه يدل على التكثير دونه، وقيل إن الفرق في المعاني والتفريق في الأجسام والمراد به القرآن وإطلاقه عليه لفصله بين الحق والباطل بما فيه من البيان أو بين الحق والباطل لما فيه من الاعجاز أو لكونه مفصولا بوضعه عن بعض في نفسه أو في الانزال حيث لم ينزل دفعة كسائر الكتب، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما يقوله الصرفية في ذلك فهو مصدر بمعنى الفاعل أو بمعنى المفعول، ويجوز أن يكون ذلك من باب هي اقبال وادبار فلا تغفل \*

والمراد بعبده نبينا محمد ﷺ وإبراده عليه الصلاة والسلام بذلك العنوان لتشريفه والايذان بكونه صلوات الله تعالى وسلامه عليه في أقصى مراتب العبودية والتبعية على أن الرسول لا يكون إلا عبدا المرسل ردا على النصاري، وقيل: المراد بالفرقان جميع الكتب السماوية لأنها كلها فرقت بين الحق والباطل وبعده الجنس الشامل لجميع من نزلت عليهم، وأيد بقراءة ابن الزبير (على عباده)، ولا يخفى ما في ذلك من البعد، والمراد بالعباد في قراءة ابن الزبير الرسول عليه الصلاة والسلام وأمته، والانزال كما يضاف إلى الرسول ﷺ يضاف إلى أمته كما في قوله تعالى (لقد أنزلنا اليكم) لأنه واصل اليهم ونزوله لأجلهم فكأنه منزل عليهم وإن كان إنزاله حقيقة عليه الصلاة والسلام، وقيل: المراد بالجمع هو ﷺ وعبر عنه به تعظيما، وضير يكون عائد على عبده، وقيل على (الفرقان) وإسناد الانذار اليه مجاز، وقيل على الموصول الذي هو عبارة عنه تعالى، ورجح بأنه العمدة المسند اليه الفعل والانذار من صفاته عز وجل كما في قوله تعالى (إنا كنا منذرين) وقيل على التنزيل المفهوم من (نزل)، والمتبادر إلى الفهم هو الاول وهو الذي يقتضيه ما بعد، والنذير صفة مشبهة بمعنى منذر \*

وجوز أن يكون مصدرا بمعنى انذار كالنكير بمعنى انكار وحكم الاخبار بالمصدر شهير، والانذار إخبار فيه تخويف ويقابله التبشير ولم يتعرض له لما مر آنفا، والمراد بالعالمين عند جمع من العالمين الإنس والجن ممن عاصره ﷺ إلى يوم القيامة. ويؤيده قراءة ابن الزبير للعالمين للجن والإنس وإرساله ﷺ اليهم معلوم من الدين بالضرورة فيكفر منكروه، وكذا الملائكة عليهم السلام كما رجحه جمع محققون كالسبكي ومن تبعه ورد على من

خالف ذلك ، وادعى بعضهم دلالة الآية عليه لان العالم ماسوى الله تعالى وصفاته العلى فيشمل الملائكة عليهم السلام. وصيغة جمع العقلاء للتغليب أو جمع بعد تخصيصه بالعقلاء •  
ومن قال كالبارزى: إنه عليه الصلاة والسلام أرسل حتى إلى الجمادات بعد جعلها مدركة لظاهر خبر مسلم وأرسلت إلى الخلق كافة لم يخص ، واكتفى بالتغليب وفائدة الاررسال للمعصوم وغير المكلف طالب ادعائهما لشرفه عليه الصلاة والسلام ودخولها تحت دعوته واتباعه تشريفا على سائر المرسلين عليهم السلام •  
وتقديم الجار والمجرور على متعلقه للتشويق ومراعاة الفواصل وللحصر أيضا على القول الاول فى العالمين ، وإبراز تنزيل الفرقان فى معرض الصلة التى حقها أن تكون معلومة الثبوت للوصول عند السامع مع انكار الكفرة له لاجرائه مجرى المعلوم المسلم تنبيهها على قوة دلائله وكونه بحيث لا يكاد يجهله أحد كقوله تعالى ( لا ريب فيه ) وكذا يقال فى نظائره من الصلات التى ينكرها الكفرة : وقال بعضهم : لا حاجة لما ذكر إذ يكفى فى الصلة أن تكون معلومة للسامع المخاطب بها ولا يلزم أن تكون معلومة لكل سامع ، والمخاطب بها هنا هو رسول الله ﷺ وهو عليه الصلاة والسلام عالم بثبوتها للوصول ، وفى شرح التسهيل أنه لا يلزم فيها أن تكون معلومة وإن تعريف الموصول كتعريف آل يكون للعمد والجنس وأنه قد تكون صلته مهمة للمعظمين كما فى قوله :

فان أستطع أغلب وأن يغلب الهوى فثقل الذى لا قيت يغلب صاحبه

وما ذكر أولا من تنزيلها منزلة المعلوم أبلغ لكونه كناية عما ذكر مناسبة للرد على من أنكر النبوة وتوحيد الله تعالى (الَّذِى لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) أى له سبحانه خاصة دون غيره لا استقلال ولا اشتراكا السلطان القاهر والاستيلاء الباهر عليهما المستلزم للقدرة التامة والتصرف الكلى فيهما وفيما فيهما ايجادا واعدادا واحياء وامانة وأورا ونهيا حسبا تقتضيه مشيئته المبنية على الحكم والمصالح ، ومحل الموصول الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف ، والجملة مستأنفة مقرر لما قبلها أو على أنه نعت للموصول الاول أو بيان له أو بدل منه ، وما بينهما ليس باجنبي لانه من تمام الصلة ومتعلق بها فلا يضر الفصل به بين التابع والمتبوع كما فى البحر أو محله الرفع أو النصب على المدح بتقدير هو أو أمدح •

واختار الطيبي أن محله الرفع على الابدال وعلاه بقوله لأن من حق الصلة أن تكون معلومة عند المخاطب وتلك الصلة لم تكن معلومة عند المعاندين فابدل (الذى له) الخ بيانا وتفسيرا وهو بعيد من مثله وسبحان من لا يعاب عليه شيء (وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا) أى لم ينزل أحدا منزلة الولد ، وقيل أى لم يكن له ولد كما يزعم الذين يقولون فى حق المسيح وعزير. والملائكة عليهم السلام ما يقولون فسبحان الله عما يصفون ، والجملة معطوفة على ما قبلها من الجملة الظرفية وكذا قوله تعالى (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ) أى ملك السموات والأرض ، وأفرد بالذكر مع أن ما ذكر من اختصاص ملكهما به تعالى مستلزم له قطعا للتصريح ببطلان زعم الثنوية القائلين بتعدد الآلهة والرد فى نحورهم وتوسيط نفى اتخاذ الولد بينهما للتنبيه على استقلاله وأصالته

والاحتراز عن توهم كونه تنمة للاول (( وَخَلَقَ كُلُّ شَيْءٍ )) أى أحدثه إحداثاً جارياً على سنن التقدير والتسوية حسماً اقتضته إرادته المبنية على الحكم البالغه كخلق الانسان من مواد مخصوصة وصور وأشكال معينة (( فَقَدَرَهُ )) أى هياها لما أراد به من الخصائص والأفعال اللاتقة به (( تَقْدِيرًا )) بديعاً لا يقادر قدره ولا يبلغ كنهه كتهيئة الانسان للفهم والادراك والنظر والتدبر في أمور المعاد والمعاش واستنباط الصنائع المتنوعة ومزاولة الأعمال المختلفة إلى غير ذلك فلا تكرر في الآية لما ظهر من أن التقدير الدال عليه الخلق بمعنى التسوية والمعبر عنه بلفظه بمعنى التهيئة وهما غيران والخالق على هذا على حقيقته ، ويجوز أن يكون الخالق مجازاً بل منقولاً عرفياً في معنى الأحداث والايجاد غير ملاحظ فيه التقدير وان لم يخل عنه ولهذا صح التجوز ويكون التصريح بالتقدير دلالة على أن كل واحد مقصود بالذات فكأنه قيل وأوجد كل شيء فقدره في إيجاد لم يوجد متفاوتاً بل أوجده متناسفاً متناسباً ، وقيل التقدير الثانى هو التقدير للبقاء إلى الأجل المسمى فكأنه قيل وأوجد كل شيء على سنن التقدير فادامه إلى الأجل المسمى والقول الاول مختار الزاج وهو كما في الكشف أظهر والفاء عليه للتعقيب مع الترتيب \*

وزعم بعضهم أن في الكلام قلباً وهو على ما فيه لا يدفع لزوم التكرار بدون أحد الاوجه المذكورة كما لا يخفى، وجملة (خلق) الخ عطف على ما تقدم وفيها رد على الثنوية القائلة بان خالق الشر غير خالق الخير ولا يضر كونه معلوماً بما تقدم لانها تفيد فائدة جديدة لما فيها من الزيادة، وقيل: هي رد على من يعتقد اعتقاد المعتزلة في أفعال الحيوانات الاختيارية. وفي ارشاد العقل السليم انها جارية مجرى العلل لما قبلها من الجمل المنتظمة في سلك الصلة فان خلقه تعالى لجميع الاشياء على النمط البديع كما يقتضى استقلاله تعالى باقصافه بصفات الالهية يقتضى انتظام كل ماسواه كأنما ما كان تحت ملكوته القاهر بحيث لا يشذ من ذلك شئ ومن كان كذلك كيف يتوهم كونه ولدا له سبحانه أو شريكاً في ملكه عز وجل ، وذكر الطيبي أن قوله تعالى : (له ملك السموات والأرض) توطئة وتمهيد لقوله سبحانه : (لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك) وأردف بقوله تعالى : (وخلق كل شئ) لما أن كونه سبحانه بديع السموات والأرض وفاطرهما ومالكهما مناف لاتخاذ الولد والشريك قال تعالى : (بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد) الآية ، وقد يقال : إن هذه الجملة تصرح بما علم قبل ليكون التشنيع على المشركين بقوله سبحانه : (( وَاتَّخِذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ )) أظهر، وضمير (اتخذوا) للمشركين المفهوم من قوله تعالى : (ولم يكن له شريك في الملك أو من المقام ، وقوله سبحانه : (نذير) ، وقال الكرماني : للكفار وهم مندرجون في قوله تعالى : (للعالمين) والمراد حكاية أباطيلهم في أمر التوحيد والنبوة وإظهار بطلانها بعد أن بين سبحانه حقيقة الحق في مطلع السورة الكريمة أى اتخذوا لأنفسهم متجاوزين الله تعالى الذى ذكر بعض شؤنه العظيمة آلهة لا يقدر على خلق شئ من الاشياء وهم مخلوقون لله تعالى أو هم يخلقهم عبدتهم بالنحت والتصوير ، وزجج المعنى الاول بأن الكلام عليه أشمل ولا يختص بالأصنام بخلافه على الثانى ويكون التعبير بالمضارع عليه في (يخلقون) المبنى للفعول لمشاكلة (يخلقون) المبنى للفاعل مع استحضار الحال الماضية ، وزجج المعنى الثانى بأنه أنسب بالمقام لأن الذين أنذرهم نبينا ﷺ

شفاعا عبدة الأصنام وأن الأحكام الآتية أوفقها، نعم فيه تفسير الخلق بالافتعال كما في قوله تعالى: (وتخلقون إفكا) لأنه الذي يصح نسبه لغيره عز وجل وكذا الخلق بمعنى التقدير كما في قول زهير:

ولانت تقري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

والمبتادر منه إيجاد الشيء مقدرًا بمقدار كما هو المراد من سابقه، وتفسيره بذلك أيضا كما فعل الزمخشري بعيد كذا قيل: وتعقب بأنه يجوز أن يراد منه هذا المتبادر والأصنام بذواتها وصورها وأشكالها مخلوقة لله تعالى عند أهل الحق لأن أفعال العباد وما يترتب عليها وينشأ منها من الآثار مخلوقة له عز وجل عندهم كما حقق بل لو قيل بتعيين هذه الإرادة على ذلك الوجه لم يبعد، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ ضَرًا وَلَا نَفْعًا﴾ لبيان حالهم بعد خلقهم ووجودهم، والمراد لا يقدرون على التصرف في ضرر ما يدفعونه عن أنفسهم ولا في نفع ما حتى يجلبوه إليهم، ولما كان دفع الضرر أم أفيدا ولا يعجز عنه، وقيل: (لأنفسهم) يدل على غاية عجزهم لأن من لا يقدر على ذلك في حق نفسه فلا أن لا يقدر عليه في حق غيره من باب أولى. ومن خص الأحكام في الأصنام قال: إن هذا لبيان ما لم يدل عليه ما قبله من مراتب عجزهم وضعفهم فإن بعض المخلوقين العاجزين عن الخلق ربما يملك دفع الضرر وجلب النفع في الجملة كالحيوان، وقد يقال: التصرف في الضرر والنفع بالدفع والجلب على الإطلاق ليس على الحقيقة إلا الله عز وجل كما ينبئ عنه قوله سبحانه لنبيه ﷺ: (قل لا أملك نفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله) وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ أي لا يقدرون على التصرف في شيء منها بإمارة الأحياء وإحياء الموتى في الدنيا وبعضهم في الآخرة للتصريح بعجزهم عن كل واحد مما ذكر على التفصيل والتنبيه على أن الإله يجب أن يكون قادرا على جميع ذلك، وتقديم الموت لمناسبة

الضرر المقدم ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ﴾ الفائلون - كما أخرجه جمع عن قتادة - هم مشركو العرب لاجتماع الكفار بقرينة ادعاء إعانة بعض أهل الكتاب له صلى الله تعالى عليه وسلم وقد سمي منهم في بعض الروايات النضر بن الحرث. وعبد الله بن أمية. ونوفل بن خويلد، ويجوز أن يراد غلاتهم كهؤلاء ومن ضامهم، وروى عن ابن عباس ما يؤيده، وروى عن الكلبي. ومقاتل أن القائل هو النضر واجمع لمشايعة الباقيين له في ذلك، ومن خص ضمير (اتخذوا) بمشركي العرب وجعل الموصول هنا عبارة عنهم كلهم جعل وضع الموصول موضع ضميرهم لذمتهم بما في حيز الصلة والايذان بأن ما نفوهوا به كفر عظيم، وفي كلمة (هذا) حط لرتبة المشار إليه أي قالوا ما هذا إلا كذب مصروف عن وجهه ﴿افترأه﴾ يريدون أنه اخترعه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم ينزل عليه عليه الصلاة والسلام ﴿وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ﴾ أي على افتراءه واختراعه أو على الإفك ﴿قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ يمتنون اليهود بأن يلقوا إليه صلى الله تعالى عليه وسلم أخبار الأمم الدارجة وهو عليه الصلاة والسلام يعبر عنها بعبارة، وقيل: هم عداس، وقيل: عائش مولى حويط بن عبد المزي. ويسار مولى العلاء بن الحضرمي. وجبر مولى عامر وكانوا كتيابين يقرؤون التوراة أسلوا وكان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم يتعهدهم ف قيل ما قيل، وقال المبرد: عنوا بقوم آخرين المؤمنين لأن آخر لا يكون إلا من جنس الأول، وفيه أن الاشتراك في الوصف غير لازم ألا ترى قوله تعالى: (فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى

كافرة) ﴿فَقَدْ جَاءُوا﴾ أي الذين كفروا كما هو الظاهر (ظُلماً) منصوب بجاءوا فان جاء وآتى يستعملان في معنى فعل فيتعديان تعديته كما قال الكسائي، واختار هذا الوجه الطبرسي وأنشد قول طرفة :

على غير ذنب جنته غير أنني نشدت فلم أغفل حمولة معبد

وقال الزجاج : منصوب بنزع الخافض فهو من باب الحذف والايصال ، وجوز أبو البقاء كونه حالا أي ظالمين ، والاول أولى ، والتنوين فيه للتنخيم أي جاؤا بما قالوا ظلماً هائلاً عظيماً لا يقادر قدره حيث جعلوا الحق البحت الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إفسكاً مفترى من قبل البشر وهو من جهة نظمه الرائق وطراره الفائق بحيث لو اجتمعت الانس والجن على مباراته لعجزوا عن الاتيان بمثل آية من آياته ومن جهة اشتماله على الحكم الخفية والاحكام المستتعبة للسعادات الدينية والدنيوية والامور الغيبية بحيث لا تناله عقول البشر ولا تحيط بفهمه القوى والقدر، وكذا التنوين في ﴿وَزُوراً﴾ أي وكذباً عظيماً لا يباغ غايته حيث قالوا امال الاحتمال فيه للصدق اصلاً، وسمى الكذب زوراً لازوره أي ميله عن جهة الحق والفاء الترتيب ما بعدها على ما قبلها لكن لا على أنها أمران متغايران حقيقة يقع أحدهما دقيب الآخر أو يحصل بسببه بل على أن الثاني عين الاول حقيقة وإنما الترتيب بحسب التغاير الاعتباري، وقد لتحقيق ذلك المعنى فان ما جاءه من الظلم والزور هو عين ما حكي عنهم لكنه لما كان مغاير له في المفهوم وأظهر منه بطلاناً ترتب عليه بالفاء ترتيب اللازم على الملزوم تهويلاً لأمره كما قاله الشيخ الاسلام ، وقيل : ضمير (جاؤا) عائد على قوم آخرين ، والجملة من مقول الكفار وأرادوا أن أولئك المعينين جاءوا ظلماً بإعانتهم وزوراً بما أعانوا به وهو كما ترى .

﴿وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ بعد ما جعلوا الحق الذي لا يحيد عنه إفسكاً مختلقاً باعانة البشر يبنوا على زعمهم الفاسد كيفية الاعانة ، وتقدم الكلام في أساطير وهي خبر مبتدأ محذوف أي هذه أو هو أو هي أساطير، وقوله تعالى ﴿اَكْتَتَبَهَا﴾ خبر ثان ، وقيل : حال بتقدير قد . وتعقب بأن عامل الحال إذا كان معنوياً لا يجوز حذفه كما في المعنى ، وفيه أنه غير مسلم كما في شرحه ، وجوز أن يكون (أساطير) مبتدأ وجملة (اكتتبها) الخبر ومرادهم كتبها لنفسه والاسناد مجازي كما في بنى الأمير المدينة ، والمراد أمر بكتابتها أو يقال حقيقة أكتبت أمر بالكتابة فقد شاع الفعل بهذا المعنى كاحتجم واقتصد إذا أمر بالحجامة والفصد، وقيل قالوا ذلك لأنهم أنه يكتب حقيقة أو لمحض الافتراء عليه عليه الصلاة والسلام بناء على علمهم أنه لم يكن يكتب ﷺ ، وقيل : مرادهم جمعها من كتب الشيء جمعه والجمهور على الاول .

وقرأ طلحة (اكتتبها) مبنياً للفعول والاصل اكتبها له كاتب فحذف اللام وأنضى الفعل إلى الضمير فصار اكتبها إياه كاتب ثم حذف الفاعل لعدم تعلق الغرض الغلبى بخصوصه فبنى الفعل للفعول وأسند للضمير فانقلب مرفوعاً مستتراً بعد أن كان منصوباً بارزاً ، وهذا مبني على جواز إقامة المفعول الغير الصريح مقام الفاعل مع وجود الصريح وهو هنا ضمير الاساطير وهو الذي ارتضاه الرضى . وغيره ، وجمهور البصريين على عدم الجواز وتعين المفعول الصريح للإقامة فيقال عندهم : اكتبته ، وعليه قول الفرزدق :

ومنا الذى اختير الرجال سماحة وجوداً إذا هب الرياح الزعازع  
 بنصب الرجال وعلى الأول كان حق التركيب اختياره الرجال بالرفع فإن الأصل اختاره من الرجال مختار  
 وظاهر أنه إذا عمل فيه ما تقدم يصير إلى ما ذكر ﴿فَهِيَ تَمْلَى عَلَيْهِ﴾ أى تلقى تلك الاساطير عليه بعد اكتتابها  
 ليحفظها من أفواه من يملها عليه من ذلك المكتتب لكونه أمياً لا يقدر على أن يتلقاها منه بالقرأة فالاملاء الالتقاء  
 للحفظ بعد الكتابة استعاوة لا الالتقاء للكتابة كما هو المعروف حتى يقال: إن الظاهر العكس بأن يقال: أمليت  
 عليه فهو يكتبها أو المعنى أراد اكتتابها أو طلب كتابتها فأمليت عليه أى عليه نفسه أو على كاتبه فالاملاء  
 حينئذ باق على ظاهره . وقراً طلحة . وعيسى تتلى بالتاء بدل الميم ﴿بَكْرَةً وَأَصِيلاً﴾ أى دائماً أو قبل انتشار  
 الناس وحين يأتون إلى مساكنهم وعنوا بذلك أنها تتلى عليه خفية لئلا يقف الناس على حقيقة الحال، وهذه  
 جراءة عظيمة منهم قائلهم الله تعالى أنى يؤفكون، وعن الحسن أن (اكتتبها) النخ من قول الله عز وجل يكذبهم  
 به، وإنما يستقيم أن لو افتتحت الهمزة فى (اكتتبها) للاستفهام الذى هو فى معنى الإنكار، ووجهه أن يكون نحو  
 قول حضرمي بن عامر وقد خرج يتحدث فى مجلس قوم وهو فى حلتين له فقال جزء بن سنان بن مؤلة: والله  
 إن حضرمياً لجذل بموت أخيه إن ورثه :

أفرح أن أرزا السكرام وأن أورت زودا (١) شصايصا نبلا

من آيات، وحق للحسن على ما فى الكشف أن يقف على الأولين ﴿قُلْ﴾ لهم ردا عليهم وتحقيقاً للحق  
 ﴿أَنْزَلَ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وصفه تعالى بأحاطة علمه بجميع المعلومات الخفية والجلالية  
 المعلومة من باب أولى لا لايدان بانطواء ما أنزله على أسرار مطوية عن عقول البشر مع ما فيه من التعريض  
 بمجازاتهم بجناياتهم المحكية التى هى من جملة معلوماته تعالى أى ليس ذلك كما تزعمون بل هو أمر سماوى أنزله  
 الله تعالى الذى لا يعزب عن علمه شيء من الاشياء وأودع فيه فنون الحكم والاسرار على وجه بدیع لا تحوم  
 حوله الافهام حيث أعجزكم قاطبة بفصاحته وبلاغته وأخبركم بمغيبات مستقبله وأمور مكنونة لا يهتدى  
 اليها ولا يوقف إلا بتوفيق الله تعالى العليم الخبير عليها، وإذا أرادوا بكرة وأصيلاً خفية عن الناس ازداد  
 موقع السرحسنا، وأما التذليل بقوله تعالى ﴿إِنَّهُ كَانَ غُفُورًا رَحِيمًا﴾ فهو للتنبيه على أنهم استوجبوا العذاب  
 على ما هم عليه من الجنايات المحكية لكن آخر عنهم لما أنه سبحانه أزل وأبدأ مستمر على المغفرة والرحمة  
 المستبعتين للتأخير فكانه قيل إنه جل وعلا متصف بالمغفرة والرحمة على الاستمرار فلذلك لا يجعل عقوبتكم  
 على ما أنتم عليه مع كمال استيجابه إياها وغاية قدرته سبحانه عليها ولولا ذلك لصب عليكم العذاب صبا، وذكر  
 الطيبي أن فيه على هذا الوجه معنى التعجب كما فى قوله تعالى : (لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا) •  
 وجوز أن يكون الكلام كناية عن الاقتدار العظيم على عقوبتهم لأنه لا يوصف بالمغفرة والرحمة إلا  
 القادر على العقوبة، وفى إثارة تمييز لهم ونمى على فعلهم يعنى أنكم فيما أنتم عليه بحيث يتصدى لعذابكم من  
 صفته المغفرة والرحمة وليس بذلك، وقال صاحب الفرائد : يمكن أن يقال: ذكر المغفرة والرحمة بعد ذلك لأجل



أن يعرفوا أن هذه الذنوب العظيمة المتجاوزة عن الحد مغفورة أن قابوا وأن رحمته واصله إليهم بعدها وأن لا يأسوا من رحمته تعالى بما فرط منهم مع إصرارهم على ما هم عليه من المعادة والمخاصمة الشديدة وهو كما ترى ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ ﴾ الخ نزلت في جماعة من كفار قريش أخرج ابن أبي اسحق . وابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن عتبة . وشيبة ابني ربيعة . وأبا سفيان بن حرب . والنضر بن الحرث . وأبا البحتري . والاسود بن المطالب . وزمعة بن الاسود . والوليد بن المغيرة . وأبا جهل بن هشام . وعبد الله بن أبي أمية . وأمية بن خلف . والعاصي بن وائل . ونبيه بن الحجاج . ومنبه ابن الحجاج اجتمعوا فقال بعضهم لبعض : ابعثوا إلى محمد ﷺ وظموه وخاصموه حتى تездروا منه فبعثوا إليه أن أشرف قومك قد اجتمعوا لك ليكلموك فجاءهم عليه الصلاة والسلام فقالوا : يا محمد إنا بعثنا إليك لنعذر منك فإن كنت إنما جئت بهذا الحديث تطلب به مالا جمعنا لك من أموالنا وإن كنت تطلب الشرف فنحن نسودك وإن كنت تريد ملكا ملكناك فقال رسول الله ﷺ : « ما بي مما تقولون ما جئتكم بما جئتكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم ولكن الله تعالى بعثني إليكم رسولا وأنزل على كتابا وأمرني أن أكون لكم بشيرا ونذيرا فبلغتكم رسالة ربي ونصحت لكم فإن قبلوا مني ما جئتكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة وإن تردوه علي أصبر لأمر الله تعالى حتى يحكم الله عز وجل بيني وبينكم قالوا : يا محمد فإن كنت غير قابل منا شيئا مما عرضنا عليك فسل لنفسك سل ربك أن يبعث معك ملكا يصدقك بما تقول ويراجعنا عنك وسله أن يجعل لك جنازا وقصورا من ذهب وفضة تغنيك عما تبغى فانك تقوم بالأسواق وتلمس المعاش كما نلتمسه حتى نعرف فضلك ومنزلتك من ربك إن كنت رسولا كما تزعم فقال لهم رسول الله ﷺ : « ما أنا بفاعل ما أنا بالذي يسأل ربه هذا وما بعثت إليكم بهذا ولكن الله تعالى بعثني بشيرا ونذيرا فانزل الله تعالى في قولهم ذلك (وقالوا مال هذا الرسول) الخ »

وقد سبق هنا لحكاية جنائهم المتعلقة بخصوص المنزل عليه الفرقان بعد حكاية جنائهم التي تتعلق بالمنزل، وما استفهامية بمعنى إنكار الوقوع ونفيه في محل رفع على الابتداء والجار والمجرور بعدها متعلق بمحذوف خبرها، وقد وقعت اللام مفصولة عن هذا المجرور بها في خط الإمام وهي سنة متبعة، وعنوا بالإشارة والتعبير بالرسول الاستهانة والتهمك، وجملة (يأكل الطعام) حال من (الرسول) والعامل فيها ما عمل في الجار من معنى الاستقرار؛ وجوز أن يكون الجار والمجرور أي شيء وأي سبب حصل لهذا الزاعم أنه رسول حال كونه يأكل الطعام كما نأكل ﴿ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ﴾ لا ابتغاء الرزاق كما نفعله على توجيه الإنكار والنفي إلى السبب فقط مع تحقق المسبب الذي هو مضمون الجملة الحالية . ومن الناس من جوز جعل الجملة استئنافية والاولى ما ذكرناه، ومرادهم استبعاد الرسالة المنافية لأكل الطعام وطلب المعاش على زعمهم فكأنهم قالوا : إن صح ما يدعيه فإياه لم يأنف حاله حالنا وليس هذا إلا لعمهم وركاكة عقولهم وقصور أبصارهم على المحسوسات فإن تميز الرسل عليهم السلام عما عداهم ليس بأمور جسمانية وإنما هو بأمور نفسانية أعني ما جبلهم الله تعالى عليه من الكمال كما يشير إليه قوله تعالى (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما ألهمكم إله واحد) واستدل بالآية على إباحة دخول الأسواق للعلماء وأهل الدين والصالح خلافا لمن كرهه لهم .

﴿لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَهُكَ الْمَلِكَ﴾ فيكون معه نذيراً ١٧ أو يلقي إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها ١٨ تنزل عما تقدم كانهم قالوا: إن لم توجد الخالعة بيننا وبينه في الأكل والتعيش فهلا يكون معه من يخالف فيهما يكون ردهاً له في الإنذار فإن لم توجد فهلا يخالفنا في أحدهما وهو طلب المعاش إن يلقي إليه من السماء كنز يستظهر به ويرتفع احتياجه إلى التعيش بالكلية فإن لم يوجد فلا أقل من رفع الاحتياج في الجملة باتيان بستان يتعيش برعيه كما للدهاقين والمياسير من الناس. والنخشرى ذكر أنهم عنوا بقولهم (ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق) أنه كان يجب أن يكون ملكاً ثم نزلوا عن ملكيته إلى صحبة ملك له يعينه ثم نزلوا عن ذلك إلى كونه مرفوداً بكنز ثم نزلوا فافتنعوا بأن يكون له بستان يأكل منه ويرتزق، قيل الجملة الأخيرة فقط تنزل منهم وما قبل استئناف جواباً عما يقال كيف يخالف حاله صلى الله عليه وسلم حالكم وبأى شيء يحصل ذلك ويتميز عنكم؟ ولا يخفى ما فيه ونصب (يكون) على جواب التحضيض، وقرئ (فيكون) بالرفع حكاه أبو معاذ، وخرج على أن يكون معطوف على (أنزل) لأنه لو وقع موقعه المضارع لكان مرفوعاً لأنك تقول ابتداء لولا ينزل بالرفع وقد عطف عليه (يلقى) و(تكون) وهما مرفوعان وهو جواب التحضيض على اضمار هو أى فهو يكون، ولا يجوز في مثل هذا التركيب نصب (يلقى) وتكون بالعطف على يكون المنصوب لانهما في حكم المطلوب بالتحضيض لافي حكم الجواب. ولعل التعبير أولاً بالماضي مع أن الأصل في لولا التي للتحضيض أو العرض دخولها على المضارع لأن أنزال الملك مع قطع النظر عن أن يكون معه عليه الصلاة والسلام نذيراً أمر متحقق لم يزل مدعيه صلى الله عليه وسلم فأخرجوا الكلام حسماً يدعيه عليه الصلاة والسلام وإن لم يكن مسلماً عندهم، وفيه نوع تهكم منهم قائلهم الله تعالى بخلاف الالتقاء وحصول الجنة، ولعل في التعبير بالمضارع فيهما وإن كان هو الأصل إشارة إلى الاستمرار التجددى كأنهم طلبوا شيئاً لا ينفد. وذكر ابن هشام في المغنى عن الهروي أنه قال بمجىء لولا للاستفهام ومثل له بمثالين أحدهما قوله تعالى (لولا أنزل إليه ملك) وتعقب ذلك بأنه معنى لم يذكره أكثر النحويين، والظاهر أنها في المثال المذكور مثلاً في قوله تعالى (لولا جاؤا عليه بأربعة شهداء)، وذكر أنها في ذلك للتوبيخ والتنديد وهي حينئذ تختص بالماضي، ولا يخفى أنه إن غنى بقوله تعالى (لولا أنزل إليه ملك) ما وقع هنا فامر كونها فيه للتوبيخ والتنديد في غاية الخفاء فتدبر، وقرأ قذافة والاعمش (أو يكون) بالياء آخر الحروف، وقرأ زيد بن علي وحزرة والكسائي وابن وثاب. وطلحة والاعمش (أكل) بالنون اسناداً للفعل إلى ضمير الكفر القائلين ما ذكر ﴿وَقَالَ الظَّالِمُونَ﴾ هم القائلون الأولون وإما وضع المظهر موضع ضميرهم تسجيلاً عليهم بالظلم فيما قالوه لكونه اضلالاً خارجاً عن حد الضلال مع ما فيه من نسبته صلى الله عليه وسلم إلى ما يشهد العقل والنقل ببرامته منه أو إلى ما لا يصحح أن يكون متمسكاً لما يزعمون من نفي الرسالة، وقيل: يحتمل أن يكون المراد، وقال السكاملون في الظلم منهم وأياماً كان فالمراد أنهم قالوا للمؤمنين ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ﴾ أى ماتبعون ﴿الْأَرْجُلَ مَسْحُورًا ٨﴾ سحر فغلب على عقله فالمراد بالسحر ما به اختلال العقل، وقيل: أصيب سحره أى رثته فاختلف حاله كما يقال مريض أى أصيب رأسه، وقيل: يسحر بالطعام والشراب أى يفسد أى رثته على أن مفعول للنسب وأرادوا أنه عليه الصلاة والسلام، بشر مثلهم، وقيل أى ذاسحر بكسر السين وعوا - قائلهم الله تعالى - ساحراً، والظاهر على ما في البحر التفسير الأول، وذكرنا هو الانسب بحالهم ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ استعظام

الاباطيل التي اجترؤا على التفوه بها وتعجيب منها أى انظر كيف قالوا في حقل الاقاويل العجيبة الخارجة عن العقول الجارية لغرابتها مجرى الامثال واخترعوا لك تلك الصفات والاحوال الشاذة البعيدة من الوقوع ﴿ فَضْلُوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ٩ ﴾ فبقوا متحيرين ضلالا لا يجدون في القدرح في نبوتك قولا يستقرون عليه وإن كان باطلا في نفسه فالفاء الاولى سببية ومتعلق (ضلوا) غير منوى والفاء الثانية تفسيرية أو فضلوا عن طريق الحق فلا يجدون طريقا موصلا اليه فان من اعتاد استعمال هذه الاباطيل لا يكاد يهتدى إلى استعمال المقدمات الحقة فالفاء في الموضعين سببية ومتعلق (ضلوا) منوى ولعل الاول أولى ، والمراد نفي ان يكون ما أنوا به قادحا في نبوته ﷺ ونفي أن يكون عندهم ما يصاح للقدرح قطعاً على أبلغ وجه فان القدرح فيها إنما يكون في القدرح بالمعجزات الدالة عليها وما أنوا به لا يفيد ذلك أصلاً وأنى لهم بما يفيدده \*

﴿ تَبَارَكَ الَّذِي إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَيَجْعَلُ لَكَ قُصُورًا ١٠ ﴾ أى تسكنا خير الذى إن شاء وهب لك فى الدنيا شيئاً خيراً لك مما اقترحوه وهو أن يجعل لك مثل ما وعدك فى الآخرة من الجنات والقصور كذا فى الكشف ، وعن مجاهد إن شاء جعل لك جنات فى الآخرة وقصوراً فى الدنيا ولا يخفى ما فيه ، وقيل: المراد إن شاء جعل ذلك فى الآخرة ، ودخلت (إن) على فعل المشيئة تنديها على أنه لا ينال ذلك الا برحمته تعالى وأنه معلق على محض مشيئته سبحانه وليس لأحد من العباد والعباد على الله عز وجل حق لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، والاول ابلغ فى تبيك الكفار والرد عليهم ، ولا يرد كما زعم ابن عطية قوله تعالى (بل كذبوا بالساعة) كاستعلمه إن شاء الله تعالى ، والظاهر أن الاشارة إلى ما اقترحوه من السكنا والجنة وخيرية ما ذكر من الجنة لما فيه من تعدد الجنة وجريان الانهار والمسكن الرفيعة فى تلك الجنات بأن يكون فى كل منها مسكن أو فى كل مسكن ومن السكنا لما انه مطلوب لذاته بالنسبة اليه وهو إنما يطلب لتحصيل مثل ذلك وهو أيضاً أظهر فى الابهة وأملاً لعيون الناس من السكنا ، وعدم التعرض لجواب الاقتراح الاول لظهور منافاته للحكمة التشريعية وربما يلم من كثير من الآيات كذا قيل \*

وفى إرشاد العقل السليم أن الاشارة إلى ما اقترحوه من أن يكون له ﷺ جنة يأكل منها (وجنات) بدل من (خيراً) محقق لخيريته بما قالوا الآن ذلك كان طلقاً عن قيد التعدد وجريان الانهار ، وتعلق ذلك بمشيئته تعالى للايدان بأن عدم الجعل لعدم المشيئة المبنية على الحكم والمصالح ، وعدم التعرض لجواب الاقتراحين الاولين للتنبيه على خروجهما عن دائرة العقل واستغنائهما عن الجواب لظهور بطلانهما ومنافاتهما للحكمة التشريعية وإنما الذى له وجه فى الجملة هو الاقتراح الأخير فانه غير مناف للحكمة بالسكنا فان بعض الانبياء عليهم السلام قد أوتوا فى الدنيا مع النبوة ملكاً عظيماً انتهى ، وهذا الذى ذكره فى الاشارة جعله الامام الرازى قول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وما ذكر أولاً استظهره أبو حيان وحكاه عن مجاهد ، وحكى عن ابن عباس أنها إشارة إلى ما عيروا به من أكل الطعام والمشى فى الأسواق وقال : إنه بعيد ، وحكاه الامام عن عكرمة وكأنى بك تختار ما اختاره صاحب الارشاد ، والظاهر أن (يجعل) مجزوم فيكون معطوفاً على عمل الجزاء الذى هو جعل وهو جزاء أيضاً وقد جرى به جملة استقبالية على الاصل فى الجزاء ، فقد ذكر أهل المعانى أن الاصل فى جملة إن الشرطية أن تكونا فعليتين استقباليتين لفظاً كما أنهما مستقبلتان معنى ، والعدول عن ذلك فى اللفظ لا يكون الانكسار \*

وكان التعبير على هذا بالجملة الماضويتين لفظا في (إن شاء جعل) الخ زيادة تبيكت الكفار فيما اقترحوا من جنسه، ولما لم يقترحوا ما هو من جنس جعل القصور لم يسلك فيه ذلك المسلك فتدبر، وقيل: كان الظاهر بعد التعبير أولا في الجزء بالماضي أن يعبر به هنا أيضا لكنه عدل إلى المضارع لأن جعل القصور في الجنان مستقبل بالنسبة إلى جعل الجنان، ثم أن هذا العطف يقتضى عدم دخول القصور في الخير المبدل منه قوله سبحانه (جنات) وكان ما تقدم عن الكشف بيان لحاصل المعنى بمعونة السياق، وجوز أن يكون مرفوعا أدغمت لامه في لام (لك) لكن ادغام المثليين إذا تحرك أولهما إنما هو مذهب أبي عمرو، والذي قرأ بالتسكين من السبعة هو: وحمة. والكسائي. ونافع. وفي رواية محبوب عنه أنه قرأ بالرفع بلا ادغام وهي قراءة ابن عامر. وابن كثير. ومجاهد. وحيد. وأبي بكر، والعطف على هذه القراءة واحتمال الادغام عند ابن عطية على المعنى في (جعل) لأن جواب الشرط موضع استئناف الأيرى أن الجملة من المبتدأ والخبر قد تقع موقع جواب الشرط وقال الزمخشري: هو معطوف على (جعل) لأن الشرط إذا كان ماضيا جاز في جوابه الجزم والرفع كقول زهير في مدح هرم بن سنان.

وان أتاه خليل (١) يوم مسغبة يقول لا غائب مالى ولا حرم

ومذهب سيديويه أن الجواب في مثل ذلك محذوف وأن المضارع المرفوع على نية التقديم، وذهب الكوفيون، والمبرد إلى أنه هو الجواب وأنه على حذف الفاء. والتركيب عند الجمهور فصيح سائغ في النثر كالشعر، وحكى أبو حيان عن بعض أصحابه أنه لا يجوز إلا في الضرورة إذ لم يحىء إلا في الشعر، وتمام الكلام في تحقيق المذاهب في محله، وقال الجوفي. وأبو البقاء: الرفع على الاستئناف قيل وهو استئناف نحوي، والكلام وعند له عليه السلام يجعل تلك القصور في الآخرة ولذا عدل عن الماضي إلى المضارع الدال على الاستقبال، وقيل: هو استئناف يبانى كان قائلا يقول: كيف الحال في الآخرة؟ فقيل: يجعل لك فيها قصورا، وجعل بعضهم على الاستئناف هذا الجمل في الدنيا أيضا على معنى إن شاء جعل لك في الدنيا جنات ويجعل لك في تلك الجنات قصورا إن تحققت الشرطية وهو كما ترى، وقيل: الرفع بالعطف على (تجرى) صفة بتقدير ويجعل فيها أى الجنات، وليس بشيء، وقرأ عبيد الله بن موسى. وطلحة بن سليمان (ويجعل) بالنصب على اضمار أن، وجهه على ما نقل عن السيرافي أن الشرط لما كان غير مجزوم أشبه الاستفهام، وقيل: لما كان غير واقع حال المشاركة أشبه النفي، وقد ذكر النصب بعده سيديويه، وقال إنه ضعيف، وقيل: الفعل مرفوع وفتح لامه اتباعا للام (لك) نظير ما قيل في قوله:

لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت حمامة في غصون ذات أوقال

من أنه فتح راء غير اتباعا لهمزة أن وهو أحد وجهين في البيت، ونظير الآية في هذه القراءات قول النابتة:

فان يهلك أبو قابوس يهلك ربيع الناس والشهر الحرام

ونأخذ بعده بذناب عيش أجب الظهر ليس له سنام

فانه يروى في نأخذ الجزم والرفع والنصب ((بَلْ كَذَبُوا بالسَّاعَةِ)) انتقال إلى حكاية نوع آخر

من أباطيلهم متعلق بامر المعاد وما قبل كان متعلقاً بامر التوحيد وأمر النبوة ولا يضر في ذلك العود إلى ما يتعلق بالسكلام السابق، واختلاف أساليب الحكاية لا اختلاف المحكي، وما ألطف تصدير حكاية ما يتعلق بالآخرة بيل الاتقالية • وقوله تعالى ﴿وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا ۝١١﴾ الخ لبيان ما لهم في الآخرة بسببه أي هيأنا لهم ناراً عظيمة شديدة الاشتعال شأنها كيت وكيت بسبب تكذيبهم بها على ما يشعر به وضع الموصول موضع ضمير هم أولئك من كذب بها كانوا من كان وهم داخلون في ذلك دخولا أولياً، ووضع الساعة موضع ضميرها للمبالغة في التشنيع، وهذا الاعتداد وإن كان ليس بسبب تكذيبهم بها خاصة بل يشاركه في السببية له ارتكابهم الأباطيل في أمر التوحيد وأمر النبوة إلا أنه لما كانت الساعة نفسها هي العلة القريبة لدخولهم السعير أشير بما ذكر إلى سببية التكذيب بها لدخولها ولم يتعرض للإشارة إلى سببية شيء آخر؛ وقيل إن من كذب بالساعة صار كالاسم لا وائتك المشركين والمكذبين برسول الله ﷺ والمكذبين بالساعة أي الجامعين للوصاف الثلاثة لأن التكذيب بها أخص صفاتهم القبيحة وأكثر دورانا على ألسنتهم إذ من الكفار من يشرك ويكذب برسول الله عليه الصلاة والسلام ولا يكذب بالساعة، فالمراد من يكذب بالساعة أولئك الصنف من الكفرة وهو كما ترى • وقيل: إن قوله تعالى (بل كذبوا بالساعة) عطف على قوله تعالى (قالوا ما لهذا الرسول) الخ واضراب عنه إلى ما هو أعجب منه على معنى أن ذلك تكذيب للرسول ﷺ وهذا تكذيب لله سبحانه. وتعالى نفى صحيح البخاري عن النبي ﷺ قال « قال الله تعالى كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك - إلى قوله تعالى - فاما تكذيبه إياي فزعم أني لا أقدر أن أعيده كما كان » وظاهره أن أعجبية التكذيب بالساعة لأنه تكذيب لله عز وجل ، وقال بعضهم: إن الأعجبية لأنهم أنكروا قدرة الله تعالى على الإعادة مع ما شاهدوه في الانفس والآفاق وما ارتكز في أوهامهم من أن الإعادة أهون من الإبداء وليس ذلك لأنه تكذيب الله عز وجل فانهم لم يسمعوا أمر الساعة إلا من النبي ﷺ فهو تكذيب له عليه الصلاة والسلام فيه ، وأنت تعلم أن في الحديث إشارة إلى ما ارتضاهه وقيل : اضراب عن ذلك على معنى أتوا بأعجب منه حيث كذبوا بالساعة وأنكروها والحال أنا قد اعتدنا لمن كذب بها سعيراً فان جراتهم على التكذيب بها وعدم خوفهم مما أعد لمن كذب بها من أنواع العذاب أعجب من القول السابق . وتعقب بأنه لا نسلم كون الجرأة على التكذيب بالساعة أعجب من الجرأة على القول السابق بعد ظهور المعجزة ولا نسلم أن انضمام عدم الخوف مما يترتب عليه إذا كان ذلك الترتب في الساعة المكذب بها يفيد شيئاً وفيه تأمل ، وقيل : هو اضراب عن ذلك على معنى أتوا بأعجب منه حيث كذبوا بالساعة التي أخبر بها جميع الأنبياء عليهم السلام فالجرأة على التكذيب بها جرأة على التكذيب بهم والجرأة على التكذيب بهم أعجب من الجرأة على القول السابق . وتعقب بأن مرادهم من القول السابق نفى نبوته عليه الصلاة والسلام وتكذيبه وحاشاه ثم حاشاه من الكذب في دعواه إياها لعدم مخالفة حاله ﷺ حالهم واتصافه بما زعموا منافاته للرسالة وذلك موجود ومتحقق في جميع الأنبياء عليهم السلام، فتكذيبه ﷺ لذلك تكذيب لهم أيضاً فلا يكون التكذيب بالساعة على ما ذكر أعجب من تكذيب النبي ﷺ لاشتراك التكذبيين في كونهم مافى حكم تكذيب الكل ، وقيل : هو متصل بقوله تعالى ( تبارك الذي إن شاء ) الخ الواقع جواباً لهم والمنبي عن الوعد بالجنات والقصور في الآخرة مسروق لبيان أن ذلك لا يجدى نفعا على طريقة قول من قال :

عوجوا لنعم خيوا دمنة الدار ماذا تحيون من توى وأحجار

والمعنى أنهم لا يؤمنون بالساعة فكيف يقتنعون بهذا الجواب وكيف يصدقون بتعجيل مثل ما وعدك في الآخرة ، وقيل : لإضراب عن الجواب إلى بيان العلة الداعية لهم إلى التكذيب ، والمعنى بل كذبوا بالساعة فقصرت أنظارهم على الحظوظ الدنيوية وظنوا أن السكراة ليست إلا بالمال وجعلوا خلو يدك عنه ذريعة إلى تكذيبك ، وقوله تعالى ﴿ إِذَا رَأَوْهُم ﴾ إلى آخره صفة للسعير والتأنيث باعتبار النار ، وقيل لأنه علم لجهنم كما روى عن الحسن . وفيه أنه لو كان كذلك لامتنع دخول آل عليه ولمنع من الصرف للتأنيث والعلبية . وأجيب بأن دخول آل للبح الصفة وهي تدخل الاعلام لذلك كالحسن . والعباس وبأنه صرف للتناسب ورعاية الفاصلة . أو لتأويله بالمكان وتأنيثه هنا للتفنن ، وإسناد الرؤية إليها حقيقة على ما هو الظاهر وكذا نسبة التغيط والزفير فيما بعد إذ لا امتناع في أن يخلق الله تعالى النار حية مغتاطة زافرة على الكفار فلاحاجة إلى تأويل الظواهر الدالة على أن لها إدراكا كهذه الآية ، وقوله تعالى ( يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد ) وقوله ﷺ كما في صحيح البخاري « شكت النار إلى ربها فقالت : رب أكل بعضى بعصافذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف » إلى غير ذلك ، وإذا صح ما أخرجه الطبراني . وابن مردويه من طريق مكحول عن أبي أمامة قال « قال رسول الله ﷺ من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من بين عينى جهنم قالوا : يا رسول الله هل لجهنم من عين ؟ قال : نعم أما سمعتم الله تعالى يقول ( إذا رأتهم من مكان بعيد ) فهل تراهم إلا بعينين » كان ما قلناه هو الصحيح . وإسنادها إليها لا إليهم للايدان بأن التغيط والزفير منها لهيجان غضبها عليهم عند رؤيتها إياهم ﴿ مِّنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴾ هو أقصى ما يمكن أن يرى منه ، وروى أنه هنا مسيرة خمسمائة عام . وأخرج آدم بن أبي إياس في تفسيره عن ابن عباس أنه مسيرة مائة عام وحي (١) ذلك عن السدى . والكافي . وروى أيضا عن كعب ، وقيل : مسيرة سنة وحكاه الطبرسى عن الإمام أبي عبد الله رضى الله تعالى عنه ، ونسبه في إرشاد العقل السليم إلى السدى . والكافي ﴿ سَمِعُوا لَهَا تَغِيْظًا ﴾ أى صوت تغيط . ليصح تعلق السماع به . وفي مفردات الراغب الغيط أشد الغضب والتغيط هو اظهار الغيط . وقد يكون ذلك مع صوت مسموع كما في هذه الآية ، وقيل : أريد بالسماع مطلق الإدراك كأنه قيل : أدر كوا لها تغيطا ﴿ وَزَفِيرًا ١٢ ﴾ هو إخراج النفس بعد مده على ما في القاموس ، وقال الراغب : هو ترديد النفس حتى تنفخ الضلوع منه وشاع استعماله في نفس صوت ذلك النفس ، ولا شبهة في أنه بما يتعلق به السماع ولذا استشكلوا تعلق السماع بالتغيط دون الزفير فأولوا لذلك بما سمعت ، وقال بعضهم : إن ما ذكر من قبيل قوله : ورأيت زوجك قد غدا متقلدا سيفا ورمحا

وهو بتقدير سمعوا لها وأدر كوا تغيطا وزفيرا ويعاد كل إلى ما يناسبه . ومن الناس من قال : الكلام خارج مخرج المبالغة يجعل التغيط مع أنه ليس من المسموعات مسموعا ، والتنوين فيه وفي ( زفيرا ) للتفخيم . وقد جاء في الآثار ما يدل على شدة زفيرها أعادنا الله تعالى منها ، ففى خبر أخرجه ابن جرير . وابن أبى حاتم

بسند صحيح عن ابن عباس أنها تزفر زفرة لا يبقى أحد إلا خاف . وأخرج ابن المنذر . وابن جرير . وغيرهما عن عبيد بن عمير أنه قال في قوله تعالى ( سمعوا لها ) الخ : إن جهنم لتزفر زفرة لا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا ترعد فرائضه حتى أن إبراهيم عليه السلام ليجثو على ركبتيه ويقول : يا رب لا أسألك اليوم إلا نفسي . وأخرج أبو نعيم عن كعب قال : إذا كان يوم القيامة جمع الله تعالى الأولين والآخرين في صعيد واحد فنزلت الملائكة صفوقا فيقول الله تعالى لجبريل عليه السلام : أنت بهم فياتي بها تقاد بسبعين ألف زمام حتى إذا كانت من الخلائق على قدر مائة عام زفرت زفرة طارت لها أئدة الخلائق ثم زفرت ثانية فلا يبقى ملك مقرب ولا نبي مرسل إلا جثا لركبتيه ثم تزفر الثالثة فتباغ القلوب الحناجر وتذهل العقول فيفزع كل امرئ إلى عمله حتى أن إبراهيم عليه السلام يقول : بخلتى لا أسألك إلا نفسي ويقول موسى عليه السلام : بمناجاتي لا أسألك إلا نفسي ويقول عيسى عليه السلام : بما أكرمتنى لا أسألك إلا نفسي لا أسألك مريم التي ولدتنى ومحمد ﷺ يقول : أمتى أمتى لا أسألك اليوم نفسي فيجيبه الجليل جل جلاله إن أوليائي من أمتك لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فوعزتي لأقرن عينك ثم تقف الملائكة عليهم السلام بين يدي الله تعالى ينتظرون ما يؤمرون . وهذه الاخبار ظاهرة في أن النار هي التي تزفر وأن الزفير على حقيقته .

وزعم بعضهم أن زفيرها صوت لهيبها واشتعالها ، وقيل : إن كلا من الرؤية والتغيظ والزفير لزبانيتها ونسبته إليها على حذف المضاف ونقل ذلك عن الجبائي ، وقيل : إن قوله تعالى ( رأته ) من قوله ﷺ إن المؤمن والكافر لا تترامى نارهما وقولهم : دورهم تترامى وتتناظر كان بعضها يرى بعضها على سبيل الاستعارة بالكناية والمجاز المرسل ، وجوز أن يكون من باب التمثيل ، وأياما كان فالمراد إذا كانت بمراى منهم ، وقوله سبحانه : ( سمعوا لها تغيظا ) على تشبيه صوت غليانها بصوت المغتاط وزفيره وفيه استعارة تصريحية أو مكنية وجوز أن تكون تمثيلية ، وقد ذكر هذا التأويل الزمخشري مقدما له ، وذكر بعض الأئمة أن هذا مذهب المعتزلة لأنهم جعلوا البنية شرطا في الحياة .

وفي الكشف الاشبه أن ذلك ليس لأن البنية شرط ومن أين العلم بأن بنية نار الآخرة بحيث لا تستعد للحياة بل لأنه لا بد من ارتكاب خلاف الظاهر من جعل الشيء المعروف جماديته حيا ناطقا فكان خبرا على خلاف المعتاد أو الحمل على المجاز التمثيلي الشائع في كلامهم لا سيما في كلام الله تعالى ورسله عليهم السلام وإذا لاح الوجه فكن الحائث في ترك الظاهر إلى هذا أو ذاك ، وفتح هذا الباب لا يجر إلى مذهب الفلاسفة كما توهم صاحب الانتصاف ولا يخالف تعبدنا بالظواهر فإن ما يدعونه أيضا ليس بظواهر انتهى ، وأنت تعلم بعد الانحاض عن المناقشة فيما ذكر أن الحمل على الحقيقة هنا أبلغ في التحويل ولعله يهون أمر الخبر على خلاف المعتاد ، وهذا إن لم يصح الخبر السابق أما إذا صح فلا ينبغي العدول عما يقتضيه وليس لأحد قول مع قوله ﷺ فإنه لا علم بظاهر الكتاب وخافيه ( وإذا القوا منها مكانا ) أى في مكان فهو منصوب على الظرفية و( منها ) حال منه لأنه في الأصل صفة ، وجوز تعلقه بالقوا .

وقوله تعالى ( ضيقا ) صفة لمكانا مقيدة لزيادة شدة الكرب مع الضيق كما أن الروح مع السعة وهـو السر في وصف الجنة بأن عرضها السموات والارض . وأخرج ابن أبي حاتم عن يحيى بن أسيد أن رسول الله ﷺ

سئل عن قوله تعالى ( وإذا ألقوا ) الخ فقال : والذي نفسى بيده إنهم ليستكبرون فى النار كما يستكبره الوند فى الحائط ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها تضيق عليهم كما يضيق الزجاج فى الرمح \*  
 وقرأ الكلبي : الأسفلون يرفعهم اللهب والأعلون يحطهم الداخولون فيزدحمون ، وقرأ ابن كثير ( ضيقاً ) بسكون الياء \*

( مَقْرَنِينَ ) حال من ضمير ( القوا ) أى إذا القوا منها مكاناً ضيقاً حال كونهم مقرنين قد قرنت أيديهم إلى أعناقهم بالجوامع ، وقيل : مقرنين مع الشياطين فى السلاسل كل كافر مع شيطانه وفى أرجلهم الأصفاد ، وحكى عن الجبائى ، وقرأ أبو شيبه صاحب معاذ بن جبل ( مقرنون ) بالرفع ونسبها ابن خالويه إلى معاذ ، ووجهها على ما فى البحر كونه بدلاً من ضمير ( القوا ) بدل نكرة من معرفة ( دَعَا هُنَاكَ ) أى فى ذلك المكان الهائل ( ثُبُوراً ١٣ ) أى هلاكاً كما قال الضحاك . وقناة وهو مفعول ( دعوا ) أى نادوا ذلك فقالوا : يا ثبوره على معنى احضر فهذا وقتك ، وجعل غير واحد النداء بمعنى التنى فيتمنون الهلاك ليسلوا بما هو أشد منه كما قيل أشد من الموت ما يتمنى معه الموت \*

وجوز أبو البقاء نصب ( ثبورا ) على المصدرية لدعوا على معنى دعوا دعاء ، وقيل : على المصدرية لفعل محذوف ومفعول ( دعوا ) مقدر أى دعوا من لا يجيبهم قائلين ثبورا وكلا القولين كما ترى ، ولا اختصاص لدعاء الثبور بكفرة الانس فانه يكون للشيطان أيضاً. أخرج أحمد. وابن أبي شيبه . وعبد بن حميد . والبزار : وابن المنذر . وابن أبي حاتم . وابن مردويه . والبيهقي فى البعث بسند صحيح عن أنس قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : إن أول من يكسى حلة من النار إبليس فيضعها على حاجبيه ويسحبها من خلفه وذريته من بعده وهو ينادى يا ثبوره ويقولون يا ثبورهم حتى يقف على النار : فيقول يا ثبوره ويقولون يا ثبورهم » الحديث ، وفى بعض الروايات أن أول من يقول ذلك إبليس ثم يتبعه أتباعه ، وظاهره شمول الاتباع كفرة الانس والجن ، ولا يتوهم اختصاص ذلك ببعض كفرة الانس بناء على ما قيل : إن الآية نزلت فى أبى جهل . وأصحابه لما لا يخفى ، وقوله تعالى : ( لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُوراً وَاحِداً ) على تقدير قول إمام منصوب على أنه حال من فاعل ( دعوا ) أى دعوا مقولا لهم ذلك حقيقة كما هو الظاهر بأن مخاطبتهم الملائكة لتنبئهم على خلود عذابهم وأنهم لا يجابون إلى ما يدعونه أو لا ينالون ما يتمنون من الهلاك المنجى أو تشيلا لهم وتصويرا لحاطم بحال من يقال له ذلك من غير أن يكون هناك قول وخطاب لما قيل أى دعوه حال كونهم أحقاء بأن يقال لهم ذلك ، وإما لا محل له من الاعراب على أنه معطوف على ما قبله أى إذا ألقوا منها مكاناً ضيقاً دعوا ثبورا) فيقال لهم : لا تدعوا الخ ، أو على أنه مستأنف وقع جوابا عن سؤال مقدر ينسحب عليه الكلام كأنه قيل : فماذا يكون عند دعائهم المذكور؟ فقيل : يقال لهم ذلك ، والمراد به إقناطهم عما علقوا به أطماعهم من الهلاك وتنبئهم على أن عذابهم الملحق لهم إلى ذلك أبدي لا خلاص لهم منه على أبلغ وجه حيث أشار إلى أن المخلص مما هم فيه من العذاب عادة غير مخلص وما يخلص غير ممكن فكأنه قيل : لا تدعوا اليوم هلاكا واحداً : لا يخلصكم ( وادعوا ثُبُوراً ) وهلاكاً ( كثيرأ ١٤ ) لا غاية لكثرة التخلصوا به وأنى بالهلاك الكثير \*



ومن لم يمت بالسيف مات بغيره تعددت الأسباب والموت واحد وهذا معنى دقيق لم أعلم أن أحدا ذكره ، وقيل : وصف الثبور بالكثرة باعتبار كثرة الألفاظ المشعرة به فكأنه قيل : لا تقولوا يابوراه فقط وقولوا يابوراه ياهلا كاه يايلاه يالفاه إلى غير ذلك وهو كما ترى ه وقال شيخ الاسلام : وصفه بذلك بحسب كثرة الدعاء المتعلق به لا بحسب كثرة في نفسه فان ما يدعونه ثبور واحد في حد ذاته لكنه كلما تعلق به دعاء من تلك الادعية الكثيرة صار كأنه ثبور مغاير لما تعلق به دعاء آخر ، وتحقيقه لا تدعوه دعاء واحدا وادعوه أدعية كثيرة فان ما أنتم فيه من العذاب لغاية شدته وطول مدته مستوجب لتكرير الدعاء في كل آن ، ثم قال : وهذا أدل على فظاعة العذاب وهوله من جعل تعدد الدعاء وتجدده لتعدد العذاب بتعدد أنواعه وألوانه أو لتعددته بتجدد الجلود كما لا يخفى ، وأما ما قيل من أن المعنى إنكم وقعتم فيما ليس ثبوركم فيه واحدا إنما هو ثبور كثير اما لأن العذاب أنواع وألوان كل نوع منها ثبور لشدته وفضاعته أو لأنهم كلما نضجت جلودهم بدلوا جلودا غير هائلة غاية هلاكهم فلا يلائم المقام كيف وهم إنما يدعون هلاكاً ينهى عذابهم وينجيهم منه فلا بد أن يكون الجواب إقناطاً لهم عن ذلك ببيان استحالة ودوام ما يوجب استدعاه من العذاب الشديد انتهى ، وتعقب القول بأن وصف الثبور بالكثرة بحسب كثرة الدعاء بأنه لا يناسب النظم وكذا كونه بحسب كثرة الألفاظ المشعرة بالثبور لأنه كان الظاهر أن يقال دعاء كثيراً ، وأما قوله : وأما ما قيل الخ فهو لا يخلو عن بحث فتأمل •

وحكى على بن عيسى ما تبرك عن هذا الأمر أى ما صرفك عنه ، وجوز أن يكون الثبور في الآية من ذلك كأنهم ندموا على ما فعلوا فقالوا : واصرفاه عن طاعة الله تعالى كما يقال : واندماها فاجيبوا بما أجيبوا ، وتقييد النهي والأمر باليوم لمزيد التهويل والتفطيع والتنبية على أنه ليس كسائر الأيام المعهودة التي يخلص من عذابها ثبور واحد ، ويجوز أن يكون ذلك لتذكيرهم بالساعة التي أصابهم ما أصابهم بسبب التكذيب بها ففيه زيادة إيلاط لهم ، وقرأ عمر بن محمد (ثبورا) بفتح الثاء في ثلاثها وفعل بفتح الفاء في المصادر قليل نحو القفول • ﴿ قُلْ ﴾ تقرعاً لهم وتهكماً بهم وتحسيراً على ما فاتهم ﴿ اذْكَرْ ﴾ إشارة إلى ما ذكر من السعير باعتبار اتصافها بما فصل من الأحوال الهائلة فإنها التي كثيراً ما تقابل بالجنة ، وما فيه من معنى البعد للاشعار بكونها في الغاية القاصية من الهول والفضاعة ، وقيل : إشارة إلى ما ذكر من الجنة والكنز في قولهم : أو يلقى إليه كنز الخ • وقيل : إلى الجنة والقصور المجمولة في الدنيا على تقدير المشيئة وكلا القولين لا يعول عليهما لاسيما الأخير أى أذلك الذي ذكر من السعير التي اعتدت لمن كذب بالساعة وشأنها كيت وكيت وشأن أهلها ذيت ذيت ﴿ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ ﴾ أى وعدا المتقون لأن وعد تعدى لمفولين وهذا المحذوف هو العائد على المرصول ، وإضافة الجنة إلى الخلد إن كانت نسبة الإضافة معلومة بالدح فإن المدح يكون بما هو معلوم ، وإن لم تكن معلومة فلا فائدة خلود الجنة ، ولا يخدمه قوله تعالى : (خالدين) بعد لأنه للدلالة على خلود أهلها لا خلودها في نفسها وإن تلازما أو أن ذلك للتمييز عن جنات الدنيا ، وقيل : إن جنة الخلد علم كجنة عدن ، والمراد بالمتقين المتصفون بمطلق التقوى لا بالمرتبة الثانية أو الثالثة منها فقط ، ويدل عليه مقابلتهم بالكافرين في النظم الكريم ، وقيل : يجوز أن يراد الكاملون في التقوى ووعدا إياهم وعد دخولها ابتداء دون

سبق عذاب وهو مختص بهم وليس بذاك، والترديد والتفضيل في (خير) مع أنه لاشك في أنه لاخيرية في السعير  
للتهمكم والتقرير كما أشرنا إليه .

وقال ابن عطية : حيث كان الكلام استفهاما جاز فيه مجيء لفظة التفضيل بين الجنة والسعير في الخير لأن  
الموقف جائز له أن يوقف محاوره على ما شاء يرى هل يجيبه بالصواب أو بالخطأ، وإنما منع سيويوه وغيره من  
التفضيل إذا كان الكلام خيرا لأن فيه مخالفة الواقع، وأما إذا كان استفهاما فذلك سائق، وقال أبو حيان : إن  
(خير) هنا ليس للدلالة على الافضلية بل هو على ما جرت به عادة العرب في بيان فضل الشيء وخصوصيته بالفضل  
دون مقابلة كقول حسان : \* فشركا لخيركا الفدا . \* وقرطم الشقاء احب اليك أم السعادة والعسل احلى من  
الحل، وقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام (السجن احب إلى) ولا اختصاص لذلك في استفهام أو خبر .  
وإذا ذكر من أمثلة الخبر يرد على ابن عطية إلا أن يقيد الخير الذي ادعى منع سيويوه فيه بما لم يكن الحكم فيه  
واضحا أما إذا كان الحكم فيه واضحا للسامع بحيث لا يختلج في ذهنه ولا يتردد في الافضل فان التفضيل يجوز فيه،  
وقد تقدم تحقيق الكلام في هذا المقام وما أشرنا إليه هنا أولى بالاعتبار بما أشار ابن عطية وأبو حيان إليه \*  
(كَانَتْ) تلك الجنة ﴿لَهُمْ﴾ أى فى علم الله تعالى أوفى الألواح أو المراد تكون على أنه وعد من أكرم  
الأكرامين عبر عنه بالماضى على طريق الاستعارة لتحقيق وقوعه فانه سبحانه لا يخلف الميعاد، وجوز أن يكون  
هذا باعتبار تقدم وعده تعالى فى كتبه وعلى لسان رسله عليهم الصلاة والسلام إياهم بها ﴿جَزَاءً﴾ على أعمالهم  
بقتضى الوعد لا بالاجاب ﴿وَمَصِيرًا ١٥﴾ ينقلبون إليه، ولم يكتف بقوله تعالى (كانت لهم جزاء) لعدم استلزامه  
ذلك فقد يثيب الملك فى الدنيا انسانا ببستان مثلا ولا يراه فضلا عن أن يسكن فيه، وجملة (كانت لهم) الخ على  
ما ذكره الطبرسى فى موضع الحال من الضمير المحذوف العائد على الموصول فى (وعد المتقون) بتقدير قد أو بدونه،  
وجوز أن تكون بدلا من (وعد المتقون) وتفسيرا له، وأن تكون استئنافا فى موضع التعليل \*

وذكر الزمخشري ما يشعر بأن هذه الجملة تذييل لتذكير النعمة بما خولهم الله تعالى وطيب عيشهم  
فى ذلك المكان الرافع على وجه يتضمن ضد ذلك لاضدادهم فكأنه قيل كانت لهم جزاء موفورا لا يدخل  
تحت الوصف ومصيرا أى مصيرا لا يقادر قدره وليس كمصير الكفرة المشار إليه بقوله سبحانه (وإذا ألقوا  
منها مكانا ضيقا) ويعلم منه فائدة ذكر المصير مع ذكر الجزاء فتأمل، وقوله سبحانه ﴿لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ﴾ قيل  
استئناف وقع جوابا لسؤال نشأ عما قبله حيث أفاد أن الجنة مسكن لهم والسكان فى دار يحتاج إلى أشياء كثيرة  
لتطيب نفسه بسكنائها فكأن سائلا يقول: ما لهم إذا صاروا إليها وسكنوا فيها؟ فقيل لهم فيها ما يشاءون، وقال  
الطبرسى: الجملة فى موضع الحال من قوله تعالى (المتقون) وماه واصله مبتدأ والعائد محذوف و (لهم) خبره و (فيها)  
متعلق بما تعلق به أى كائن لهم فيها الذى يشاءونه من فنون الملاذ والمشتريات وأنواع النعيم الروحاني والجسماني،  
ولعل كل فريق منهم يقتنع بما أبيض له من درجات النعيم ويرى ما هو فيه ألد الأشياء ولا تمتد أعناق همهم  
إلى ما فوق ذلك من المراتب العالية ولا يخطر بباله ما يخطر طلبه ولا يتأق له فلا يشاء آحاد المؤمنين رتبة  
الأنبياء عليهم السلام ولا يتعرضون للشفاعة لمن كتب عليه الخلود فى النار مثلا فلا يلزم الحرمان ولا تساوى  
مراتب أهل الجنان، وعلى ضد هؤلاء فيما ذكر أهل النار فقد قال سبحانه فيهم (وحيل بينهم وبين ما يشتهون) .

(خَالِدِينَ) حال من أحد ضمائرهم على ما قبل وظاهره عدم الترجيح ، وقال بعض الافاضل: جملة حالا من الاول يقتضى كونها حالا مقدرة ومن الثالث يوم تقييد المشيئة بها فخير الامور اوسطها، ورجح بعضهم الثالث لقربه والتقيد غير محل بل مهم ، وجوز كونها حالا من المتقين ولا يخفى حاله، ولبعض الاجلة ههنا كلام فيه بحث ذكره المحصى فى حواشى التصريح فليراجع (كَانَ) أى الوعد بما ذكر أو الموعد-ود المفهوم من الكلام فيشمل الوعد بالجنة وبحصول ما يشاؤون لهم فيها وبالخلود على الاول والجنة وحصول المرادات والخلود الموعد بها على الثانى، وقال بعضهم: الضمير للخلود ، وآخر لحصول ما يشاؤون لهم فيها أو له ولكن الجنة جزاء ومصيرا، والافراد باعتبار ما ذكر ويغنى عنه ما سمعت، والاكثر ان يكون على أنه لما يشاؤون وهو اسم كان وقوله تعالى (عَلَى رَبِّكَ) متعلق بها أو بحذوف وقع حالا من قوله سبحانه (وَعَدًا) وهو خبرها، ولم يجوز تعلق الجار به سواء كان باقيا على مصدرية أو مؤولا باسم المفعول أى موعدا لما علمت من الخلاف فى مرجع الضمير بناء على منع تقديم معمول المصدر عليه وإن كان مؤولا بغيره أو كان المقدم ظرفا وفيه خلاف ، وجوز أن يكون (على ربك) متعلقا بحذوف هو الخبر و(وعدا) مصدر مؤكدا، والظاهر أن يجعل هو الخبر أى كان ذلك وعدا أو موعدا (مَسْئُولًا ١٦) أى حقيقا أن يسئل ويطلب لكونه مما يتنافس فيه المتنافسون أو سببا لحصول ذلك فمسئوليته كناية عن كونه أمرا عظيما، ويجوز أن يراد كون الموعد مسئولا حقيقة بمعنى يسأله الناس فى دعائهم بقولهم (ربنا وآتانا وعدتنا على رسلك) ، وقال سعيد بن أبى هلال: سمعت أبا حازم رضى الله تعالى عنه يقول: إذا كان يوم القيامة يقول المؤمنون: ربنا عملنا لك بما أمرتنا فأنجز لنا ما وعدتنا فذلك قوله تعالى: (وعدا مسئولا) \*

وأخرج ابن أبى حاتم من طريق سعيد هذا عن محمد بن كعب القرظى أنه قال فى الآية : إن الملائكة عليهم السلام لتسأل ذلك فى قولهم (ربنا وأدخلهم جنات عدن التى وعدتهم) والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام لتشريفه ﷺ والاشعار بأنه عليه الصلاة والسلام هو الفائز بمقام الوعد الكريم. واستشكلت الآية على مذهب الاشاعرة لأنها تدل على الوجوب على الله تعالى لمكان (على) وعندهم لا يجب عليه سبحانه شئ لاستلزام ذلك سلب الاختيار وعدم استحقاق الحمد ، وأجيب بأن الوجوب الذى تدل عليه الآية وجوب بمقتضى الوعد والممتنع لإيجاب الاجزاء والقسر من خارج لأنه السالب للاختيار الموجب للفساد دون إيجابه تعالى على نفسه شيئا بمقتضى وعده وكرمه فانه مسبوق بالارادة والوجوب الناشئ من الارادة لا يناهض الاختيار، وهذا ظاهر إذا كان الوعد حادثا وأما إذا كان قديما فالسابقة والمسبوقية بحسب الذات وذلك لا يستلزم الحدوث، أو يقال: الحادث بالارادة تعلقه بالموعد به فافهم (وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ) نصب على أنه مفعول لمضمر مقدم معطوف على قوله تعالى (قل أذلك) الخ أى قل لهم ذلك واذكر لهم بعد التقرير والتحسير يوم يحشرهم الله عز وجل، والمزاد تذكيرهم بما فيه من الحوادث الهائلة على ما سمعت فى نظائره أو على أنه ظرف لمضمر مؤخر قد حذف للتنبيه على كمال هول وفظاعة ما فيه والايذان بأن العبارة لا تحيط ببيانها أى ويوم يحشرهم يكون من الاحوال والاهوال ما لا يفي ببيانها المقال \*

وقرأ الحسن . وطلحة . وابن عامر . وكثير من السبعة ( نحشرم ) بنون العظمة بطريق الالتفات من الغيبة إلى التكلم . وقرأ الأعرج ( يحشرم ) بكسر الشين ، قال صاحب اللوائح : في كل القرآن وهو القياس في الأفعال المتعدية الثلاثية لأن يفعل بضم العين قد يكون من اللازم الذي هو فعل بضمها في الماضي ، وقال ابن عطية : وهي قليلة في الاستعمال قوية في القياس لأن يفعل بكسر العين في المتعدى أقيس من يفعل بضم العين ، وفيه كلام ذكره أبو حيان في البحر ﴿ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ عطف على مفعول ( يحشرم ) وليست الواو للمعية وجوز ذلك أبو البقاء ، والمراد بالموصول عند الضحاک . وعكرمة . والكلي الاصنام بناء أن السياق فيها وينطقها الله تعالى الذي لا يعجزه شيء ، وقيل : تتكلم بلسان الحال وليس بذلك .

وأخرج جماعة عن مجاهد أن المراد به الملائكة . وعيسى . وعزير . واضرابهم من العقلاء الذين عبدوا من دون الله سبحانه وتعالى وهو قول الجمهور على ما في البحر لأن السؤال والجواب يقتضيان اختصاصهما بالعقلاء عادة وإن كان الجناد ينطق يومئذ . وجاء فيما يشبه الاستفهام الآتي النص عليهم نحو قوله تعالى : ( ثم نقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ) وقوله سبحانه ( أنأت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ) والظاهر أن المراد - بما - على هذا القول العقلاء المعبودون الذين ليس منهم إضلال كالملائكة والأنبياء عليهم السلام لا ما يشملهم والشياطين مثلاً فإن الجواب يأتي بذلك بظاهره كالأخفى ، وأطلقت ( ما ) على العقلاء إما على أنها تطاق عليهم حقيقة أو مجازاً أو باعتبار الوصف كأنه قيل : أو معبوديهم ، وقال بعض الأجلة : المراد ما يعم العقلاء وغيرهم إما لأن كلمة ما موضوعة لكل كما ينبغي . عنه أنك إذا رأيت شعباً من بعيد تقول : ما هو ؟ أو لأنه أريد بها الوصف فلا تختص حينئذ بغير العقلاء كما إذا أريد بها الذات أو لتغليب الاصنام على غيرها تنبيهاً على بعدهم عن استحقاق العبادة وتزليلهم في ذلك منزلة من لا علم له ولا قدرة أو اعتباراً لغاية عبدتها وكثرتهم ﴿ فَيَقُولُ ﴾ أي الله عز وجل للمعبودين من دونه اثر حشر الكل تقريراً للعبدة وتبكياتهم .

وقرأ الحسن . وطلحة . وابن عامر ( فنقول ) بنون العظمة أيضاً ، ومن قرأ بمن عداهم هناك بالنون وهنا بالياء كان على قراءته هنا التفاتاً من التكلم إلى الغيبة ، وفي نون العظمة هناك إشارة إلى أن الحشر أمر عظيم .

﴿ أَنْتُمْ أَضَلُّتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ ﴾ بأن دعوتهم إلى عبادتكم وإضافة ( عبادي ) قيل للترحم أو لتعظيم جرمهم لعبادة غير خالقهم أو لتعظيم أمر إضلالهم بدعوتهم إلى عبادتهم مع كونهم عباداً لله عز وجل و( هؤلاء ) بدل منه ، وجوز أن يكون نعماً له ﴿ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ ۚ ﴾ أي عن السبيل بأنفسهم لا خلاهم بالنظر الصحيح واعراضهم عن المرشد من كتاب أو رسول فحذف الجار وأوصل الفعل إلى المفعول كقوله تعالى ( وهو يهدي السبيل ) والأصل إلى السبيل أو للسبيل .

وذكر بعض الأجلة أنه لم يقل عن السبيل للبالغة فإن ضله بمعنى فقدته وضل عنه بمعنى خرج عنه . والاول أباح لأنه يومئذ لا وجود له رأساً ، وتقديم الضميرين على الفعلين لما أن المراد بالسؤال التقريري هو المتصدى للفعل لا نفسه ﴿ قَالُوا ﴾ استئناف مبني على سؤال نشأ من حكاية السؤال كأنه قيل : فماذا قالوا في الجواب ؟ فقيل قالوا : ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ وكان الظاهر أن يعبر بالمضارع لمكان ( يقول ) أولاً ، وكان

العدول إلى الماضي للدلالة على تحقق التنزيه والتبرئة وأنه حالهم في الدنيا ، وقيل : للتنبيه على أن إجابتهم بهذا القول هو محل الاهتمام فإن بها التبيك والالزام فدل بالصيغة على تحقق وقوعها ، وسبحان إله التعجب مما قيل لهم إما لأنهم جمادات لا قدرة لها على شيء أو لأنهم ملائكة أو أنبياء معصومون أو أولياء عن مثل ذلك محفوظون وإما هو كناية عن كونهم موسومين بتسبيحه تعالى وتوحيده فكيف يتأتى منهم إضلال عباده وإما هو على ظاهره من التنزيه والمراد تنزيهه تعالى عن الأضداد ، وهو على سائر الأوجه جواب إجمالي إلا أن في كونه كذلك على الأخير نوع خفاء بالنسبة إلى الأولين ، وقوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا ﴾ الخ كائناً كيد لذلك والتفصيل له .

وجعل الطيبي قولهم : (سبحانك) توطئة وتمهيدا للجواب لقولهم : (ما كان) الخ أى ماصح والاستقام لنا ﴿ أَنْ تَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ ﴾ أى أولياء على أن (من) مزيدة لتأكيد النفي . ويحسن زيادتها بعد النفي والنفي وإن كان (كان) لكن هذا معمول معمولها فينسحب النفي عليه . والمراد نفي أن يكونوا هم مضليهم على أبلغ وجه كأنهم قالوا : ماصح وما استقام لنا أن نتخذ متجاوزين إياك أولياء نعبدهم لما بنا من الحالة المتنافية له فإني يتصور أن نحمل غيرنا على أن يتخذ وليا غيرك فضلا أن يتخذنا وليا ، وجوز أن يكون المعنى ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك أتباعا فإن الولي كما يطلق على المتبوع يطلق على التابع ومنه أولياء الشيطان أى أتباعه . وقرأ أبو عيسى الأسود القارئ (ينبغي) بالبناء للمفعول . وقال ابن خالويه : زعم سيبويه أن ذلك لغة . وقرأ أبو الدرداء . وزيد بن ثابت . وأبو رجاء . ونصر بن علقمة . وزيد بن علي . وأخوه الباقر رضي الله تعالى عنهم . ومكحول . والحسن . وأبو جعفر . وحفص بن عبيد . والنخعي . والسلي . وشيبة . وأبو بشر . والزعفراني (يتخذ) مبنيًا للمفعول . وخرج ذلك الزحشرى على أنه من اتخذ المتعدى إلى مفعولين والمفعول الأول ضمير المتكلم القائم مقام الفاعل والثاني «من أولياء» ومن تبعضية لازائدة أى أن يتخذونا بعض الأولياء ، ولم يجوز زيادتها بناء على ما ذهب إليه الزجاج من أنها لا تزداد في المفعول الثاني ، وعلمه في الكشف بانه محمول على الأول يشيع بشيوعه ويخص كذلك ، ومراده أنه إذا كان محمولا لا يراد صدقه على غيره فيشيع ويخص كذلك في الإرادة فلا يرد زيد حيوان فإن المحمول باق على عمومته مع خصوص الموضوع ، وقيل : مراده أن الاختلاف لا يناسب مع إمكان الاتحاد والمثال ليس كذلك . والزحشرى لما بنى كلامه على ذلك المذهب والتزم التبعض جاء الاشكال في تنكير « أولياء » فاجاب بانه للدلالة على الخصوص وامتيازهم بما امتازوا وهو للتنويع على الحقيقة \*

وقال السجاءندي : المعنى ما ينبغي لنا أن نحسب من بعض ما يقع عليه اسم الولاية فضلا عن الكل فإن الولي قد يكون معبودا ومالكا وناصرا ومخدوما . والزجاج خفي عليه أمر هذه القراءة على مذهبه فقال : هذه القراءة خطأ لأنك تقول : ما اتخذت من أحد وليا ولا يجوز ما اتخذت أحدا من ولي لأن من إنمادخلت لأنها تنفي واحدا في معنى جميع ويقال : مامن أحد قائما ومامن رجل محبا لما يضره ولا يقال : ما قائم من أحد وما رجل من محب لما يضره ولا وجه عندنا لهذا البتة ولو جاز هذا لجاز في « فما منكم من أحد عنه حاجزين »

ما منكم أحد عنه من حاجزين . وأجاز الفراء هذه القراءة عن ضعف وزعم أن (من أولياء) هو الاسم وما في «يتخذ» هو الخبر كأنه يجعله على القلب انتهى \*

ونقل صاحب المطلع عن صاحب النظم أنه قال : الذي يوجب سقوط هذه القراءة أن من لا تدخل إلا على مفعول لا مفعول دونه نحو قوله تعالى «ما كان لله أن يتخذ من ولد» فإذا كان قبل المفعول مفعول سواء لم يحسن دخولها كما في الآية على هذه القراءة . ولا يخفى عليك أن في الإقدام على القول بأنها خطأ أو ساقطة مع روايتها عن سمعت من الأجلة خطرا عظيما ومنشأ ذلك الجهل ومفاسده لا تحصى . وذهب ابن جني إلى جواز زيادة من في المفعول الثاني فيقال : ما اتخذت زيدا من وكيل على معنى ما اتخذته وكلا أي وكيل كان من أصناف الوكلاء . ومعنى الآية على هذا المنوال ما ينبغي لنا أن يتخذونا من دونك أولياء أي أولياء أي ما يقع عليه اسم الولاية . وجوز أن يكون «يتخذ» على هذه القراءة ماله مفعول واحد «ومن دونك» صلة و«من أولياء» حال و«من» زائدة وعزا هذا في البحر إلى ابن جني . وجوز بعضهم كون (يتخذ) في القراءة المشهورة من اتخذ المتعدى لمفعولين ، وجعل أبو البقاء على هذا «من أولياء» المفعول الأول بزيادة من ومن دونك «المفعول الثاني وعلى كونه من المتعدى لو أحد يكون هذا حالا .

وقرأ الحجاج «أن يتخذ من دونك أولياء» فبلغ عاصما فقال : مقت المحدث أو ما علم أن فيها من . وقوله تعالى : ﴿وَلَكِنْ مَتَّعْتُهُمْ وَآبَاءَهُمْ﴾ الخ استدراك مسوق لبيان أنهم هم الضالون بعد بيان تنزههم عن إضلالهم على أبلغ وجه كما سمعت ، وقد نعى عليهم سوء صنيعهم حيث جعلوا أسباب الهداية أسبابا للضلالة أي ما أضللتناهم ولكن متعتهم وآبائهم بأنواع النعم ليعرفوا حقها ويشكروها فاستغرقوا في الشهوات وانهمكروا فيها (حَتَّى نَسُوا الَّذِي كَرَّمُوا) أي غفلوا عن ذكرك والايان بك أو عن توحيدك أو عن التذكرك لنعمةك وآيات الوهيتك ووحدةك . وفي البحر الذي ذكر ما ذكر به الناس على السنة الانبياء عليهم السلام أو الكتب المنزلة أو القرآن ، ولا يخفى ما في الأخير إذا قيل : بعموم الكفار والخبر عنهم في الآية وشمر لهم كفار هذه الأمة وغيرهم ﴿وَكَاثُرًا﴾ أي في عليك الأثر المتعلق بالاشياء على ما هي عاياه في أنفسها أو بما يصدر عنهم فيما لا يزال باختيارهم وسوء استعدادهم من الأعمال السيئة ﴿قَوْمًا بُورًا ١٨﴾ هالकिन على أن (بورا) مصدر ووصف به الفاعل مبالغة ولذلك يستوى فيه الواحد والجمع ، وأنشدوا :

فلا تكفروا ما قد صنعنا إليكم وكافوا به فالكفر بور لصانعه

وقول ابن الزبيري : يا رسول الملك إن أساني راتق ما فتقت إذ أنا بور

أوجع بآثر كموذ في عائد (١) وتفسيره بهالकिन رواه ابن جرير . وغيره عن مجاهد ، وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن نافع بن الأزرق سأل عن ذلك فقال : هلكي بلغة عمان وهم من البين ، وقيل : بورا فاسدين في لغة الأزدي يقولون : أمر بآثر أي فاسد وبارت البضاعة إذا فسدت . وقال الحسن : بورا لا خير فيهم من قوهم : أرض بور أي متعطلة لا نبات فيها ، وقيل : بورا عمية الحق ، والجملة اعتراض تذييل مقرر لمضمون ما قبله على ما قال أبو السعود \*

وقال الخفاجي: هي حال بتقدير قد أو معطوفة على مقدر أي كفروا واثابوا أو على ما قبلها، وقد شنع الزخشي بما ذكر من السؤال والجواب على أهل السنة فقال: فيه كسر بين لقول من يزعم أن الله تعالى يضل عباده على الحقيقة حيث يقول سبحانه للمعبودين من دونه: أنتم أضللتم أم هم ضلوا بانفسهم فيتبرؤن من أضلالهم ويستعبدون به أن يكونوا مضلين ويقولون: بل أنت تفضلت من غير سابقة على هؤلاء وآبائهم تفضل جواد كريم فجعلوا النعمة التي حقها أن تكون سبب الشكر سبب الكفر ونسيان الذكر وكان ذلك سبب هلاكهم فإذا برأت الملائكة والرسول عليهم السلام أنفسهم من نسبة الاضلال الذي هو عمل الشياطين اليهم واستعاذوا منه فهم لرهم الغنى العدل أشد تبرئة وتنزيها منه . ولقد زهوه تعالى حين أضافوا اليه سبحانه التفضل بالنعمة والتمتع بها وأسندوا نسيان الذكر والتسبب به للبوارج إلى الكفرة فشرحوا الاضلال المجازي الذي أسنده الله تعالى إلى ذاته في قوله سبحانه (يضل من يشاء) ولو كان سبحانه هو المضل على الحقيقة لكان الجواب العتيد أن يقولوا بل أنت أضللتم انتهى . وأجاب صاحب الفرائد عن قوله: فيتبرؤن من أضلالهم الخ بأنهم إنما تبرؤوا لأنهم يستحقون العذاب بأضلالهم ولم يكن منهم فوجب عليهم أن يقولوا ذلك ليندفع عنهم ما يستحقون به من العذاب وذلك أنهم مسؤولون عما يفعلون والله عز وجل لا يسأل عما يفعل فيلحق بهم النقصان إن ثبت عليهم ولا يمكن لحوقه به تعالى لأنه سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وعن قوله: ولقد زهوه حيث أضافوا الخ بأن قرحهم ولا يمكن متعتهم الخ لا ينافي نسبة الاضلال اليه سبحانه على الحقيقة وأيضا ما يؤدي إلى الضلال إذا كان منه تعالى وكان معلوما له عز وجل أنهم يضلون به كان فيه ما في الاضلال بالحقيقة فوجب على مذهبه أنه لا يجوز عليه سبحانه مع أنهم نسبوه اليه سبحانه، وعن قوله: ولو كان تعالى هو المضل على الحقيقة لكان الجواب العتيد أنت أضللتم بأن هذا غير مستقيم لأنه تعالى أسألهم الا عن أحد الامرين وما ذكر لا يصلح جوابا له بل هو جواب لمن قال: من أضلم انتهى ، وذكر في الكشف جوابا عن الاخير أنه ليس السؤال عن تعيين من أضل لأنه تعالى عالم به وإنما هو سؤال تقرير على نحو «أأنت قلت للناس» فلو قالوا: أنت أضللتم لم يطابق وإنما الجواب ما أجابوا به كما أجاب عيسى عليه السلام بقوله «سبحانك ما يكون لي» الخ وقد اقتدى بالامام في ذلك ، وذكر أيضا قبل هذا الجواب أنه لو قيل: إن في «متعتهم وآبائهم» ما يدل على أنه تعالى الفاعل الحقيقي للاضلال وأنه لا ينسب اليه سبحانه أدبا لكان وجها ولا ينبغي أن يكون ذلك بعد التسليم المقصود من الجواب بمتعتهم الخ بأن يكون المراد الجواب بآبائهم و«متعتهم» لكن عدل عنه إلى ما في النظم الجليل أدبا لأن الجواب بذلك مما لا يقتضيه السياق كما لا يخفى . وقال ابن المنير: إن جواب المسؤولين بما ذكر يدل على معتقدم الموافق لما عليه أهل الحق لأن أهل الحق يعتقدون أن الله تعالى وإن خلق الضلال إلا أن للعباد اختيارا فيه وعندهم أن كل فعل اختياري له نسبتان إن نظر إلى كونه مخلوقا فهو منسوب إلى الله تعالى وإن نظر إلى كونه مختارا للعبد فهو منسوب للعبد وهؤلاء المجبيون نسبوا النسيان أي الانهماك في الشهوات الذي ينشأ عنه النسيان إلى الكفرة لأنهم اختاروه لانفسهم فصدقت نسبته اليهم ونسبوا السبب الذي اقتضى نسيانهم وانهماكهم في الشهوات إلى الله تعالى وهو استدراجهم ببسط النعم عليهم وصبها صبا فلا تنافي بين معتقد أهل الحق ومضمون ما قالوا في الجواب بل هما متواطئان على أمر واحد انتهى . ولا يخفى ما في بيان التوافق من النظر ، وقد يقال: حيث كان المراد من الاستفهام تقرير المشركون وعلم

المستفهمين بذلك مما لا ينبغي أن يذكر لاسيما إذا كانوا الملائكة والانبيا عليهم السلام جئ. بالجواب متضمنا ذلك على أتم وجه مشتملا على تحقق الامر في منشأ ضلالهم كل ذلك للاعتناء بمراعاة تعالى من تقريرهم وتبكيتهم ولذا لم يكتفوا في الجواب بـهم ضلوا. بل افتتحوا بالتسبيح ثم نقوا عن أنفسهم الاضلال على وجه من المبالغة ليس وراءه وراءهم أفادوا أنهم ضلوا بعد تحقق ما ينبغي أن يكون ذريعة لهم إلى الاهتداء من تمتيعهم بأنواع النعم وذلك من أقبح الضلال ونهوا على زيادة قبحه فوق ماذكر بالتعبير عنه بنسيان الذكر ثم ذكروا منشأ ضلالهم والاصل الاصيل فيه بقولهم (وكانوا قوما بورا) أما على معنى كانوا في نفس الامر قوما فاسدين وإن شئت قلت هالكين ونحوه مما تقدم فظهروا على حسب ما كانوا لأن ما في نفس الامر لا يتغير أو على معنى كانوا في العلم التابع للعلوم في نفسه كذلك فظهروا على حسب ذلك لئلا يلزم الانقلاب المحال، وحاصله أن منشأ ضلالهم فساد استعدادهم في نفسه من غير مدخلة للغير في التأثير فيه وهذا شأن جميع ماهيات الاشياء في أنفسها فان مدخلة الغير إنما هي في نحو وجودها الخارجي لا غير، وإلى هذا ذهب جمع من الفلاسفة والصوفية وشيد أركانه الشيخ ابراهيم الكوراني عليه الرحمة في أكثر كتبه فان كان مقبولا فلا بأس في تخريج الآية الكريمة عليه فتدبر، وقوله تعالى (فَقَدْ كَذَّبُواكُمْ) حكاية لاحتجاجه تعالى على العبد بطريق تلوين الخطاب وصرفه عن المعبودين عند تمام جوابهم وتوجيهه إلى العبد مبالغة في تقريرهم وتبكيتهم على تقدير قول مرتب على الجواب أي فقال الله تعالى عند ذلك: قد كذبكم المعبودون أيها الكفرة، وقال بعض الاجلة الفاء فصيحة مثلها في قول عباس بن الاحنف:

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ثم القول فقد جئنا خراسانا

والتقدير هنا قلنا أو قال تعالى إن قلتم انهم آلهة فقد كذبوكم (بِمَاتَقُولُونَ) أي في قولكم على ان الباء بمعنى في وما مصدرية والجار والمجرور متعلق بالفعل والقول بمعنى المقول، ويجوز أن تكون ما موصولة والعائد محذوف أي في الذي تقولونه، وجوز أن تكون الباء صلة والمجرور بدل اشتغال من الضمير المنصوب في كذبوكم، والمراد بمقولهم أنهم آلهة أو هؤلاء أضلونا، وتعقب بأن تكذيبهم في هذا القول لا يتعلق بهما بعده من عدم استطاعتهم للصرف والنصر أصلا وإنما الذي يستتبعه تكذيبهم في زعمهم أنهم آلهتهم وناصرهم وفيه نظر كما سنشير اليه قريبا إن شاء الله تعالى، وقيل: الخطاب للمعبودين أي فقد كذبكم العابدون أيها المعبودون في قولكم سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء حيث زعموا أنكم آلهة، والمراد الحكم على أولئك المكذبين بالكفر على وجه فيه استزادة غيظ المعبودين عليهم وجعله مفرعا عليه ماسياتي إن شاء الله تعالى والفاء أيضا فصيحة، والجملة جزء باعتبار الاخبار، وقيل: هو خطاب للمؤمنين في الدنيا أي فقد كذبكم أيها المؤمنون الكفرة في الدنيا فيما تقولونه من التوحيد وجئ بالكلام ليفرع عليه ما بعد وكلا القولين كما ترى والثاني أبعدهما، وقرأ أبو حيو (يقولون) بالياء آخر الحروف وهي رواية عن ابن كثير. وقيل: والخطاب في (كذبوكم) للعابدين وضمير الجمع فيه وفي (يقولون) للمعبودين أي فقد كذبكم أيها العبد المعبودون بزعمكم بقولهم سبحانك الخ والباء للابسة أو الاستعانة، وفيه أيضا القولان السابقان أي فقد كذبكم أيها المعبودون العبد بقولهم إنكم آلهة أو فقد كذبكم أيها المؤمنون الكفار في التوحيد بقولهم. إن هؤلاء المحكي عنهم آلهة



﴿ فَأَسْتَطِيعُونَ ﴾ أى فما تملكون أيها العبداء ﴿ صَرَفًا ﴾ أى دفعا للعذاب عن أنفسكم بوجه من الوجوه بما يعرب عنه التكثير أى لا بالذات ولا بالواسطة ، وقيل : حيلة من قولهم : إنه ليصرف فى أموره أى يحتال فيها ، وقيل : توبة ، وقيل : فدية والاول أظهر فان أصل الصرف رد الشئ من حالة إلى أخرى وإطلاقه على الحيلة أو التوبة أو الفدية مجاز ، والمراد فما تملكون دفعا للعذاب قبل حلوله ﴿ وَلَا نَصْرًا ﴾ أى فردا من أفراد النصر أى العون لا من جهة أنفسكم ولا من جهة غيركم بعد حلوله ، وقيل : نصرا جمع ناصر كصحب جمع صاحب وليس بشئ ، والفاء لترتيب عدم الاستطاعة على ما قبلها من التكذيب لكن لا على معنى أنه لولاه لوجدت الاستطاعة حقيقة بل فى زعمهم حيث كانوا يزعمون أنهم يدفعون عنهم العذاب وينصرونهم وفيه ضرب تهكم بهم ، والمراد من التكذيب المرتب عليه ما ذكره تكذيبهم بقولهم أنهم آلهة ، ويجوز أن يراد به تكذيبهم بقولهم : هؤلاء أضلونا وهو متضمن نفى كونهم آلهة وبذلك يتم أمر الترتيب هـ

وقرأ على كرم الله تعالى وجهه وأكثر السبعة (يستطيعون) بالياء التحتية أى فإستطيع آلهتكم دفعا للعذاب عنكم ، وقيل حيلة لدفعه ، وقيل فدية عنكم ولا نصرا لكم ، وقيل فى معنى الآية على تقدير كون الخطاب السابق للمؤمنين إنه سبحانه أراد أن هؤلاء الكفرة شديداً الشكيمة فى التكذيب الموجب للتعذيب فما يستطيعون أتم صرفهم عنه ولا نصرا لكم فيما يصيبهم مما يستوجب من العذاب هذا على قراءة حفص (تستطيعون) بالناء الفوقية ؛ وأما على قراءة الجماعة (يستطيعون) بالياء فالمعنى ما يستطيعون صرفاً لأنفسهم عما هم عليه ولا نصراً لما فيما استوجبوه بتكذيبهم من العذاب أو فما يستطيعون صرفكم عن الحق الذى أنتم عليه ولا نصراً لأنفسهم من العذاب انتهى وهو كما ترى ﴿ وَمَنْ يَظْلَمْ ﴾ أى يكفر ﴿ مِنْكُمْ ﴾ أيها المكلفون ويعبد من دون الله تعالى إلهاً آخر كهؤلاء الكفرة ﴿ نَذِقْهُ ﴾ فى الآخرة ﴿ عَذَابًا كَبِيرًا ﴾ لا يقادر قدره وهو عذاب النار ، وقرئ (يذقه) على أن الضمير لله عز وجل ، وقيل : لمصدر يظلم أى يذقه الظلم والأسناد مجازى ، وتفسير الظلم بالكفر هو المروى عن ابن عباس ، والحسن وابن جريج . وأيد بأن المقام يقتضيه فان الكلام فى الكفر ووعيده من مفتتح السورة ، وجوز أن يراد به ما يعم الشرك وسائر المعاصى والوعيد بالعذاب لا ينافى العفو بالنسبة إلى غير المشرك لما حقق فى موضعه . واختار الطيلى التفسير الأول وجعل الخطاب للكفار أيضاً لأن الكلام فيهم من أول وقد سبق (فقد كذبوا) وهذه الآية لما يجرى عليهم من الأهوال والنكال من لدن قوله تعالى (إذا رأيتم من مكان بعيد) ومعنى (ومن يظلم) حينئذ من يدم على الظلم ، وفى الكشف الوجه أن الخطاب عام والظلم الكفر (ومن يظلم) مظهر أقيم مقام المضمّر تنبيهاً على توغّلهم فى الكفر وتجاوزهم حد الانصاف والعدل إلى محض الاعتساف والجدل فيأمرؤا به رسول الله ﷺ وكان الأصل فلا يستطيعون صرفاً ولا نصراً ونذيقهم عذاباً كبيراً أو نذيقكم على اختلاف القراءتين والحمل على من يدم على الظلم منكم ليختص الخطاب بالكفار صحيح أيضاً ولكن تفوته النكتة التى ذكرناها انتهى . ولا يخفى أن كونه من إقامة المظهر مقام المضمّر خلاف الظاهر فتأمل ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا أَنْهُمْ لِيَاْكُلُوا الطَّعَامَ وَيَمْشُوا فِي الْأَسْوَاقِ ﴾ قيل هو تسلية له ﷺ عن قولهم مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق بأن لك فى سائر الرسل عليهم السلام

أسوة حسنة فانهم كانوا كذلك، وقال الزجاج: احتجاج عليهم في قولهم ذلك كأنه قيل كذلك كان من خلا من الرسل يأكل الطعام ويمشي في الأسواق فكيف يكون محمد ﷺ بدعا من الرسل عليهم السلام . ورد العطي بأنه لا يساعده عليه النظام الجليل لأنه قد أجيب عن تعنتهم بقوله تعالى : ( انظر كيف ضربوا لك الامثال ) وتعقبه في الكشف بقوله : واقتل أن يقول هذا جواب آخر كما أجيب هنالك من أوجه على ما نقل عن الامام وجعل قوله تعالى « بل كذبوا » جوابا ثالثا وتعقبه بقوله تعالى « واعتدنا لمن كذب بالساعة » لمكان المناسبة وتم الوعيد ثم أجابهم سبحانه جوابا آخر يتضمن التسلية أيضا وهذا يساعده عليه النظم الجميل، والجملة التي بعد الاقيل صفة ثانية لموصوف مقدر قبل « من المرسلين » والمعنى ما أرسلنا قبلك أحدا من المرسلين الا آتئين وماشين • وتعقب بأن فيه الفصل بين الموصوف والصفة بالا وقد رده أكثر النحاة كما في المغني، ومن هنا جعلها بعضهم صفة لموصوف مقدر بعد الا وذلك بدل مما حذف قبل وأقيمت صفة مقامه، والمعنى ما أرسلنا قبلك أحدا من المرسلين الا رجالا أو رسلا انهم النخ، وفيه الفصل بين البذل والمبدل منه وهو جائز عندهم . وقد الفراء بعد الا من وهي تحتمل أن تكون موصولة وأن تكون زكرة موصوفة، وجعل بعضهم الجملة في محل نصب بقول محذوف وجملة القول صفة أي الا رجالا أو رسلا قيل انهم النخ وهو كما ترى ، وقال ابن الانباري: الجملة حالية والاستثناء من أعم الاحوال والتقدير الا وانهم . قال أبو حيان: وهو المختار، وقد راء الواو بناء على أن الا كتهاء في مثل هذه الجملة الحالية بالضمير غير فصيح، وربما يختار عدم التقدير ويمنع دعوى عدم الفصاحة أو يحمل ذلك على غير المقترن بالا لأنه في الحقيقة بدل، ووجه كسر إن وقوعها في الابتداء ووقوع اللام بعدها أيضا . وقرئ « أنهم » بالفتح على زيادة اللام بعدها وتقدير جار قبلها أي لانهم يأطون النخ . والمراد ما جعلناهم رسلا إلى الناس الا لكونهم مثلهم ، وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن مسعود . وعبد الرحمن بن عبد الله « يمشون » بتشديد الشين المفتوحة مع ضم الياء مبني للمفعول أي يمشيهم حوائجهم أو الناس والتضعيف للتكثير كما في قول الهذلي : \* يمشى بيننا حانوت خمر \* وقرأ أبو عبد الرحمن السلمي كما في البحر « يمشون » بضم الياء والشين مع التشديد مبني للفاعل وهو مبالغة يمشى المخفف فهي مطابقة للقراءة المشهورة ولا يحتاج إلى تقدير يمشيهم حوائجهم ونحوه . وأنشدوا قوله :

ومشى باغصان المباءة وابتنى قلائص منها صعبة وذلول

وقوله (١) فقد تركت خزينة كل وغد يمشى بين خاتام وطاق

وفي بعض نسخ الكشف ما يدل على أنه لم يظفر بهذه القراءة، وقوله تعالى ( وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَنْتُمْ صَابِرُونَ ) قيل تسلية له أيضا لكن عن قولهم « أو يلقي اليه كنز أو تكون له جنة ، أي وجعلنا أغنياءكم أيها الناس ابتلاء لفقرائكم لتتظروا هل يصبرون ( وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا ۝٢٠ ) أي عالما بالصواب فيما يتبلى به وغيره فلا يضيغن صدرك ولا تستخفنك أقاويلهم ، وقيل تصبير له عليه الصلاة والسلام على ما قالوه واستبدعوه من أكله الطعام ومشيه في الأسواق بعد الاحتجاج عليهم بسائر الرسل، والكلام من تلوين الخطاب بتعميمه لسائر الرسل عليهم السلام بطريق التغليب على ما اختاره بعضهم ، والمراد بالبعض الاول كقار الامم واختصاصهم بالرسل مصحح لأن

(١) أنشده الازهرى قال أبو عمرو والعرب تسمى معدن الذهب خزينة وأراد بالخاتام الخاتم وبالطاق الطيلسان اهـ

يعدوا بعضا منهم وبالبعض الثاني رسالهم على معنى جعلنا كل بعض معين من الامم فتنة لبعض معين من الرسل كأنه قيل وجعلنا كل أمة مخصوصة من الامم الكافرة فتنة لرسولها المعين. وإنما لم يصرح بذلك تعويلا على شهادة الحال، وحاصله جرت سنتنا بموجب حكمتنا على ابتلاء المرسلين بأهمهم وبمناصبتهم لهم العداوة وإطلاق ألسنتهم فيهم بالأقاويل الخارجة عن حد الانصاف وسلوكهم في أذاهم كل مسلك لنعلم صبرهم أو هو خطاب للناس كافة على ما قيل وهو الظاهر، والبعض الأول أعم من الكفار والاغنياء والاصحاء وغيرهم ممن يصلح أن يكون فتنة والبعض الثاني أعم من الرسل والقراء والمرضى وغيرهم ممن يصلح أن يفتن. والكلام عليه مفيد لتصبره ﷺ على ما قالوه وزيادة، وقيل: المراد بالبعض الأول من لامال له من المرسلين وبالبعض الثاني أهمهم ويدخل في ذلك نبينا ﷺ وأمتة دخولا أوليا فكانه قيل جعلناك فتنة لامتك لأنك لو كنت صاحب كنوز وجنات لكان ميلهم اليك وطاعتهم لك للدنيا أو ممزوجة بالدنيا وإنما بعثناك لامال لك ليكون طاعة من يطيعك منهم خالصة لوجه الله تعالى من غير طمع دنيوى وكذا حال سائر من لامال له من المرسلين مع أهمهم والظاهر عموم الخطاب والبعضين وهو الذى تقتضيه الآثار واليه ذهب ابن عطية فقال: ذلك عام للمؤمن والكافر فالصحيح فتنة للبريى والغنى فتنة للفقير والرسول المختصرص بكرامة النبوة فتنة لاشراف الناس الكفار فى عصره وكذلك العلماء وحكام العدل، وقد تلا ابن القاسم هذه الآية حين رأى اشهب انتهى. واختار ذلك أبو حيان. ولا يضر فيه خصوص سبب النزول فقد روى عن السكبي أنها نزلت فى أبى جهل. والوليد بن المغيرة. والعاصى بن وائل. ومن فى طبقتهم قالوا: إن أسلمنا وقد أسلم قبلنا عمار وصهيب. وبلال. وفلان. وفلان ترفعوا علينا ادلالا بالسابقة. والاستفهام إما فى حيز التعليل للجعل ومعادله محذوف كما حذف فيما لا يخصى من الامثلة والتقدير لنعلم أتصبرون أم لا أى ليظهر ما فى علمنا. وقرينة تقدير العلم تضمن الفتنة إياه. وإما أن لا يكون فى حيز التعليل وليس هناك معادل محذوف بأن يكون للترغيب والتحريض والمراد اصبروا فاني ابتليت بعضكم ببعض. ويجوز أن لا يقدر معادل على تقدير اعتبار التعليل أيضا بأن يكون الخطاب للرسول عليهم السلام على ما سمعت. وجعل ابن عطية الخطاب فيما سبق عاما وفى «أتصبرون» خاصا بالمؤمنين الذين جعل امهال الكفار فتنة لهم فى ضمن العموم السابق وقدر معادلا فقال: كأنه جعل امهال الكفار فتنة للمؤمنين ثم وقفهم أتصبرون أم لا. وجعل قوله تعالى «وكان ربك بصيرا» وعدا للصابرين ووعيدا للعاصين. وجعله بعضهم وعدا للرسول ﷺ بالاجر الجزيل لصبره الجليل مع مزيد تشريف له عليه الصلاة والسلام بالالتفات إلى اسم الرب مضافا إلى صميره ﷺ. وجوز أن يكون وعيدا لأولئك المعاندين له عليه الصلاة والسلام جى به اتماما للتسليية أو التصبر وليس بذلك. واستدل بالآية على القضاء والقدر فانها أفادت أن أفعال العباد كعداوة الكفار واذاثمهم بعمل الله تعالى وارادته والفتنة بمعنى الابتلاء وإن لم تكن من أفعال العباد إلا أنها مفضية ومستزمة لما هو منها. وفيه من الخفاء ما فيه. وقوله تعالى ۞

تم والحمد لله الجزء الثامن عشر من تفسير روح المعانى وبيده إن شاء الله تعالى ۞

الجزء التاسع عشر وأوله «وقال الذين لا يرجون» ۞

صحيفة	صحيفة
٢١ تأويل قوله تعالى ( وشجرة تخرج من طور سيناء )	٢ ﴿ سورة المؤمنين ﴾
٣٣ بيان النعم الواصلة إلى الانسان من جهة الحيوان	٣ أقوال العلماء في معنى الخشوع وبيان ما ورد فيه من الأحاديث
٢٤ شروع في بيان اهمال الناس وتركهم النظر والاعتبار فيما عدده سبحانه من النعم	٤ بيان الآداب التي هي من الخشوع واختلاف العلماء في الخشوع هل هو من فرائض الصلاة أو من فضائلها ومكملاتها وبيان أن محله القلب
٢٤ دعوة نوح قومه إلى توحيد الله وامتناعهم عن اجابته بعلّة مساواته لهم في البشرية	٤ بيان أن من صفات المؤمنين الاعراض عن اللغو
٢٥ دعاء نوح عليه السلام على قومه بالهلاك وايحاء الله اليه أن يصنع الفلك	٥ بيان أن من صفاتهم آتساء الزكاة وبيان المراد بالزكاة
٢٦ أمر نوح بالدخول في الفلك وأن يأخذ من كل زوجين اثنين الا من سبق عليه القول	٦ بيان أن من صفاتهم حفظ فروجهم لإعلى أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم
٢٨ ارسال هود أو صالح عليهما السلام إلى عاد وثمود لدعوتهم إلى توحيد الله	٦ بيان أن المراد بما ملكت أيمانهم السريات وأن الآية خاصة بالرجال لأن النساء لا يجوز لهن التسرى بالاجماع
٢٩ بيان ما قاله اشراف قومه في رد رسالته بعلّة البشرية	٧ بيان أن من ابتغى الزيادة على أربع من الحرائر وما شاء من الاماء فهو متعد ويدخل في الاعتداء اللواط والزنا ومواقعة البهائم لا يجوز للرجل وطء جارية امراته وأبيه وأمه وأخته وأبنة الخ
٣١ استبعادهم وانكارهم للبعث	٧ الرد على الشيعة في تجويزهم نكاح المتعة
٣٢ ادعائهم أن لاهية الا حياة الدنيا	٨ بحث في تحريم نكاح المتعة
٣٣ اهلاكم بالصيحة	٩ أدلة تحريم نكاح المتعة
٣٤ تأويل قوله تعالى ( ثم أرسلنا نوحا تقرأ )	١٠ اختلاف العلماء في استمناء الرجل بيده
٣٥ ارسال موسى وهرون عليهما السلام بالآيات التسع والحجج الباهرة الى فرعون وملئه	١١ من صفات المؤمنين حفظ الأمانات والعهود والمحافظة على الصلوات المكتوبة
٣٦ استكبار فرعون وملئه عن الايمان	١١ بيان المؤمنين الذين ذكرت أو صافهم الذين يرثون الفردوس
٣٧ بيان أن ولادة المسيح من غير أب دليل على دظم قدرة الله	١٢ ذكر مبدأ خاق الانسان
٣٨ تأويل قوله تعالى ( وما اوتيناها إلى ربوة ذات قرار ومعين ) وبيان سبب هذا الايواء	١٤ تأويل قوله تعالى ( ثم أنشأناه خلقا آخر )
٣٩ أمر الرسل بالاكل من الطيبات والعمل الصالح	١٦ بيان ما لا للانسان في آخر عمره وبعد الموت
٤٠ تأويل قوله تعالى ( وان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون )	١٧ الاستدلال على البعث بخاق السموات السبع وانزال المساء من السماء لمنافع الانسان
٤٢ أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بان يترك الذين تفرقوا في الدين حتى يأتى وقت هلاكهم	١٩ ذكر وجوه المبالات في قوله تعالى ( وانا على ذهابه لقادرون )
٤٣ بيان أن ما أمد الله به المشركين من المال والبنين استدراج لهم	
٤٥ بيان صفات الذين يسارعون في الخيرات	
٤٦ قوله تعالى ( ولا تكلف نفسا إلا وسعها )	

فهرست الجزء الثامن عشر من تفسير روح المعاني (ب)

صفحة	صفحة
٦٣ طلب الكافر الرجعة إلى الدنيا عند معاينة العذاب	٤٦ بيان أن للعباد صحائف تكتب فيها أعمالهم ويجازون بحسبها
٦٤ ردعه عن طلب الرجعة واستبعاد وقوعها	٤٧ بيان أن الكفار في غفلة عما ذكر من صحائف الأعمال ولهم أعمال من الكفر والمعاصي هم مستمررون على فعلها
٦٤ انقطاع الانساب بين الكفار يوم القيامة	٤٧ تاويل قوله تعالى ( حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب إذا هم يجأرون )
٦٥ بيان عاقبة المؤمنين والكفار	٤٩ اقنط الكفار من الهجاة عند حلول العذاب بهم وبيان أن سببه كفرهم بآيات الله واستكبارهم عنها أعاذنا الله من ذلك
٦٧ توبيخ الكفار على تكذيبهم بآيات الله وادعائهم أنهم غلبت عليهم شقوتهم	٥٠ انكار عدم تدبر الكفار للقرآن وانكار استبعادهم له
٦٨ زجر الكفار عن الدعاء وتعليل ذلك	٥١ توبيخهم على انكار الرسول
٦٩ تفسير قوله تعالى ( قال كم لبثتم في الأرض عدد سنين )	٥١ توبيخهم على نسبتهم الجنون إلى الرسول وإثبات أنه جاهم بالحق ولكنهم انكروه
٧١ توبيخ الكفار على تغافلهم عن حكمة البعث	٥٢ تاويل قوله تعالى ( ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن )
٧٢ تفسير قوله تعالى ( وقل رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين )	٥٣ تاويل قوله تعالى ( أم تسألهم خراجاً فخرجوا )
٧٣ ( ومن باب الإشارة )	٥٤ بيان أن الكفار بلغوا من التوراة بلغا لو أنجاهم الله من العذاب للجوا في طفياهم يعمهون
٧٤ ( سورة النور )	٥٥ بيان أن الله أخذهم بالعذاب فما استكانوا له ولا تضرعوا
٧٤ اعراب قوله تعالى ( سورة أنزلناها وفرضاها )	٥٦ بيان أن الله وهب للإنسان السمع والبصائر والافتدة ليدرك بها الآيات التنزيلية والتكويينية
٧٥ انزال الأحكام في هذه السورة واضحة	٥٧ انكار الكفار البعث كدأب من قبلهم من الامة وإقامة الحجة عليهم واضطرارهم إلى الاعتراف والاقرار به
٧٦ اعراب قوله تعالى ( الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة )	٥٩ بيان أعظم برهان على وحدانية الله وعدم اتخاذه ولداً تعالى الله عن ذلك
٧٧ بيان ما يضرب به الزاني وكيفية الضرب	٦٠ تقرير الدليل على وحدانية الله وبيان أن الآية هل هي حجة قطعية أو اقتناعية
٧٨ تعريف الزا في اصطلاح الفقهاء	٦٠ تاويل قوله تعالى ( قل رب اما ترى ما يوعدون )
٧٨ بيان أن حكم الآية عام في المحصن وغيره لكنه نسخ في حق المحصن قطعاً والدليل على ذلك	٦٢ أمر ﷺ بالاستعاذة من همزات الشياطين
٧٨ اجماع الصحابة وجمهور السلف والائمة على أن المحصن يرجم بالحجارة حتى يموت خلافاً للخوارج	
٧٩ مذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي عدم الجمع بين الجلد والرجم والرد على المخالف ودليل ذلك	
٨٠ شروط الاحصان	
٨١ بيان أن الاسلام ليس شرطاً في الاحصان والدليل على ذلك	
٨١ اختلاف العلماء في التغريب هل هو من الحد أم لا	

صحيحة	هذا الكتاب
١٠٢	بيان موقع قوله تعالى ( فان الله غفور رحيم ) مما قبله
١٠٤	بيان حكم القاذفين لأزواجهم
١٠٥	بيان شهادات اللعان
١٠٦	بيان شروط اللعان
١٠٧	اختلاف الأئمة في اللعان هل هو شهادات مؤكدة بالايمن أو هو أيمان مؤكدة وأدلة كل
١٠٧	يشترط في اللعان كون القاذف في دار الاسلام وكون القذف بصريح الزنا
١٠٨	اختلاف العلماء فيمن امتنع عن اللعان
١٠٩	بيان أن لعان الزوج يقدم على لعان الزوجة
١١٠	بيان صفة اللعان
١١٠	بيان أن الحرمة لا تثبت الا بعد اللعان خلافا للشافعي حيث ثبت عنده بمجرد لعان الزوج
١١١	تاويل قوله تعالى ( ان الذين جاؤا بالافك ) حديث الافك
١١٢	حديث الافك
١١٤	اعتذار حسان بن ثابت عما نسب اليه من القول بالافك وما قاله في مدح السيدة عائشة رضي الله تعالى عنها
١١٥	بيان أن الذي تولى الافك هو عبد الله بن أبي بن سلول لعنه الله
١١٦	بيان من حد في الافك وما قيل في ذلك
١١٧	تاويل قوله تعالى (لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا )
١١٩	تاويل قوله تعالى ( اذ تلقونه بالسنتكم ) الخ
١٢١	اختلاف العلماء هل العلم بكون زوجة الرسول لا يجوز أن تكون فاجرة من الشروط العقلية للنوبة أو من الشروط الشرعية
١٢٢	وعبد من أحب شيوع الفاحشة في المؤمنين
١٢٣	نهي المؤمنين عن اتباع خطوات الشيطان
١٢٥	تفسير قوله تعالى ( ولا ياتل أولوا الفضل منكم والسعة ) الخ

صحيحة	مذاهب الفقهاء في تغريب المرأة
٨٢	الكلام على حد العبد والامة
٨٢	اختلاف العلماء في جواز اقامة المولى الحد على عبده
٨٣	الدليل على عدم جواز الشفاعة في اسقاط الحد
٨٤	بيان أنه لا يليق بالمؤمن أن ينكح إلا العفيفة الطاهرة
٨٥	بيان أن ما ذكره المصنف في تأويل الآية لا ينافي ما ورد في سبب نزولها
٨٦	أقوال العلماء في تأويل الآية وبيان المختار منها
٨٧	بيان أن تحريم نكاح الكافر للمسلمة كان سنة ست
٨٩	بيان حكم القذف
٨٩	بيان ما يتحقق به الاحصان وما يسقط به وذكر أقوال العلماء واختلافاتهم في ذلك
٩١	شرط القذف أن يكون بصريح الزنا وبيان الالفاظ التي يثبت بها القذف
٩٢	بيان أنه لا حد بالمريض وبيان الفاظه
٩٢	بيان أن الشهود لا يشترط فيهم العدالة وإنما يشترط اجتماعهم في مجلس الحاكم فلو شهدوا متفرقين لم تقبل وحدوا حد القذف
٩٣	اختلاف العلماء في القذف هل هو من حقوق الله أو من حقوق العبد وبيان ثمره هذا الخلاف
٩٤	بيان القذف لا يتوقف على حضور المقذوف
٩٤	بيان من له المطالبة بحد القذف للبيت
٩٥	اختلاف العلماء هل للولد مطالبة أبيه بقذف أم أم لا ودليل ذلك
٩٧	بيان أن القذف من الكبائر
٩٨	مذهب الحنفية أنه لا تقبل شهادة المحدود في قذف وان تاب إلا إذا كان كافرا قذف ثم أسلم وتوجيه ذلك وبيان أن الاستثناء في الآية عندهم من الجملة الأخيرة
٩٩	مذهب الشافعي قبول شهادة المحدود إذا تاب وبيان الاستثناء عنده وبيان أقوال النحاة في ذلك وما جرى بينهم من المناقشات وتحقيق المقام في ذلك وهو من نفائس

صفحة	صفحة
١٢٥	الدليل على أن مالا يكون ردة من المعاصي لا يحبط العمل
١٢٧	لعن قاذف المحصنات في الدنيا والآخرة
١٢٧	بيان أن من رمى إحدى أمهات المؤمنين بعد نزول هذه الآيات فهو كافر قطعاً
١٢٨	بيان أنه لا خلاف في جواز لعن كافر معين تحقق موته على الكفر ويحرم لعن أبي طالب على القول بموته كافر الخ
١٣٠	تفسير قوله تعالى ( يومئذ يوفيه الله دينهم الحق ) الخ
١٣١	شهادته الله تعالى لأهل البيت النبوي بالبراءة من الآفك رضى الله تعالى عنهم
١٣٢	بيان ما ورد في فضل عائشة أم المؤمنين رضى الله تعالى عنها والرد على الروافض في زعمهم موتها على الكفر وعلى الشيعة في زعمهم خروجها من أمهات المؤمنين بعد وقعة الجمل
١٣٣	النهى عن دخول بيوت الاجانب قبل الاستئذان
١٣٤	بيان أن الصحيح تقديم التسليم على الاستئذان والدليل على ذلك
١٣٥	مشروعية الاستئذان للاعمرى
١٣٧	بيان حكم البيوت الخالية من أهلها
١٣٨	أمر المؤمنين بغض النظر عما يحرم النظر اليه
١٣٩	الأمر بحفظ الفرج عما لا يحل من الزنا واللواط
١٤٠	أمر المؤمنين بغض النظر عما لا يحل لهم النظر اليه
١٤٠	أمرهم بحفظ فروجهن عما لا يحل لهم من الزنا والسحاق وبيان ما يحل لهم ابدائهم من الزينة وما لا يحل
١٤١	بيان عورة العرة والآلة
١٤٢	بيان موارد الرخصة في ابداء الزينة
١٤٣	مذاهب العلماء في نظر العبد الى سيده
١٤٤	مذاهب العلماء في دخول المحبوب والمحنت على النساء
١٤٥	بيان انه يجوز لمن ابداء زينتهن للأطفال الذين لم يعرفوا العورة
١٤٦	نهى النساء عن الضرب بالأرجل ليسمع اصوات الخلاخل
١٤٧	بيان أن التوبة سبب للفلاح
١٤٧	الأمر بانكاح الايامى والصالحين من العبيد والاماء
١٤٨	اختلاف العلماء هل الامر فى الآية للوجوب أو للندب
١٤٨	بيان ما ورد فى وعد المتزوج بالغنى
١٥٠	إرشاد العاجزين عن مبادئ النكاح وأسبابه إلى ما هو أولى لهم حتى يغنيهم الله من فضله
١٥٠	بيان أن النكاح معتبر به الاحكام الخنة وتفصيل ذلك
١٥٢	الامر بكاتبه من يستحق الكتابة من المملوكين وبيان معنى الكتابة شرعاً وما يترتب عليها
١٥٤	اختلاف العلماء فى الامر فى قوله تعالى ( فكان يومهم ) هل هو للوجوب أو للندب
١٥٤	بيان المراد بالخير فى قوله ( إن علمتم فيهم خيراً )
١٥٥	أمر المولى بإيتاء المكاتبين شيئاً من أموالهم إعانة لهم
١٥٦	النهى عن اكراه الاماء على البغاء
١٥٨	بيان ارتفاع الاثم عن المكروه ورجوعه الى المكروه
١٦٠	بيان معنى النور والضياء فى اللغة وفى اصطلاح الفلاسفة
١٦١	اختلاف الفلاسفة فى حقيقة النور ورد بعض المتأخرين منهم عليهم
١٦٣	تفسير النور عند الفلاسفة باطلاق آخرو بيان المراد به فى الآية الكريمة
١٦٥	تأويل قوله تعالى ( مثل نوره كمشكاة فيها مصباح )
١٦٦	تفسير قوله تعالى ( الزجاجة كأنها كوكب درى )
١٦٩	تأويل قوله تعالى ( نور على نور ) وبيان أقوال البلغاء فى هذا المقام
١٧٣	بيان أحوال من حصلت لهم الهداية بذلك النور وذكر بعض أعمالهم القلبية والبدنية
١٧٧	بيان أن هؤلاء المهتدين لا تلهيهم تجارة ولا

صحيفة

يبيح عن ذكر الله الخ

١٧٩ بيان أن مآل أعمال البر التي يعملها الكفار

كصلة الرحم وسقاية الحاج وعمارة المسجد

واغاثة الملهوف كسراب ببيعة الخ

١٨١ تاويل قوله تعالى (أو كظلمات في بحر لجي) الخ

١٨٣ الكلام على « ناد » وهو مبحث نفيس

١٨٣ الكلام على الرقية وشروطها

١٨٥ ﴿ ومن باب الاشارة في الآيات ﴾

١٨٦ تاويل قوله تعالى ( ألم تر أن الله يسبح له من

في السموات والأرض )

١٨٨ اختلاف العلماء في تسييح الطيور وغيرها هل

هو حقيقي أو مجازي

١٨٨ تاويل قوله تعالى ( كل قد علم صلاته وتسييحه )

١٨٩ تاويل قوله تعالى ( ألم تر أن الله يزوجي سبحانا )

١٩١ أقول الحكمة في كيفية حصول المطر

١٩٢ تفسير قوله تعالى ( يقلب الله الليل والنهار )

١٩٢ تفسير قوله تعالى ( والله خلق كل دابة من ماء )

١٩٤ بيان بعض أحوال الكفار

١٩٥ بيان أن من أحوالهم الاعراض اذا دعوا

إلى الله ورسوله

١٩٦ بيان أسباب هذا الاعراض

١٩٧ بيان أن المؤمنين هم الذين اذا دعوا الى الله

ورسوله ليحكم بينهم قالوا سمعنا واطعنا

١٩٨ تقرير ما تقدم من حسن حال المؤمنين والكلام

على « يتقه »

١٩٩ حكاية بعض أكاذيب الكفرة المناهقين مؤكدا

بالإيمان والرد عليهم

٢٠٠ الامر بطاعة الله ورسوله

٢٠١ تاويل قوله تعالى ( وعد الله الذين آمنوا منكم

وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض ) الخ

٢٠٣ الاستدلال بهذه الآية على صحة خلافة الخلفاء

الاربعة رضي الله تعالى عنهم وبيان أقوال الشيعة

والرد عليهم في هذا المقام

٢٠٨ بيان مآل الكفرة في الدنيا والآخرة

٢١٠ أمر المؤمنين بأن يامروا الذين ملكت إيمانهم

والذين لم يبلغوا الحلم بالاستئذان عند الدخول

صحيفة

عليهم في الاوقات الثلاث

٢١٤ بيان العذر المخصص في ترك الاستئذان

٢١٥ وجوب الاستئذان على الاطفال اذا بلغوا

٢١٦ تاويل قوله تعالى « والقواعد من النساء اللاتي

لا يرجون نكاحا » الخ

٢١٧ نفى الحرج عن الاعمي والاعرج والمريض

في اكلمهم مع الاصحاء في بيوت آبائهم الخ

٢٢٢ تاويل قوله تعالى ( فاذا دخلتم بيوتا فسلوا

على أنفسكم )

٢٢٤ النهي عن قياس دعاء الرسول على دعاء بعض الناس

٢٢٦ وعيد من يتسأل بدون استئذان الرسول

٢٢٦ الاستدلال بقوله تعالى ( فليحذر الذين يخالفون

عن أمره ) على أن الأمر للوجوب

٢٢٩ ﴿ ومن باب الاشارة في الآيات ﴾

٢٣٠ ﴿ سورة الفرقان ﴾

٢٣٠ تاويل قوله تعالى ( تبارك الذي نزل الفرقان

على عبده )

٢٣٣ حكاية أباطيل المشركين في أمر التوحيد

والنبوة واطهار بطلانها

٢٣٤ ادعاء المشركين أن القرآن افك افتراه

الرسول وأعانه عليه اليهود والرد عليهم

٢٣٥ ادعاؤهم أن القرآن اساطير الأولين

٢٣٦ الرد على هذه الفرية

٢٣٧ انكار بعضهم نبوته ﷺ بحجة أنه

يأكل الطعام ويمشي في الأسواق

٢٣٨ طلبهم أن ينزل عليه ملك أو يلقي اليه كنز

٢٣٨ ادعاؤهم أنه مسحور والرد على هذه الأباطيل كلها

٢٣٩ تفسير قوله تعالى : ( تبارك الذي ان شاء

جعل لك خيرا من ذلك جنات ) الخ

٢٤٨ خطاب الله تعالى للمعبودين من دونه بقوله

أأنتم اضللتم عبادي هؤلاء أم هم ضلوا

السبيل تقريبا للعبدة وتوبيخا لهم

٢٤٩ جواب المعبودين من دون الله ما كان ينبغي

لنا ان نتخذ من دونك أولياء

٢٥٣ تفسير الصرف والنصر الواقفين في قوله

تعالى ( فاستطيعون صرفا ولا نصرا ) وبه يتم الجزء